

HANS BECKER

AUGUSTIN

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig

Augustin

Studien zu seiner geistigen Entwicklung

von

Lic. Dr. Hans Becker
Pfarrer in Schöneberg



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1908

Vorwort.

Die Entwicklung Augustins ist ganz anders verlaufen, als sie von ihm selbst in seinen Confessionen aufgefaßt und in dieser Auffassung dann traditionell geworden ist. Dieses Ergebnis neuerer Forschung habe ich in der vorliegenden Arbeit noch einmal durchzuprüfen und ausführlicher zu begründen versucht. Zum Beweise für meine Behauptungen habe ich das Quellenmaterial in ausführlicher Weise abgedruckt. Lediglich Zitatenziffern zu geben, wie es Loofs in seinem Artikel über Augustin in Herzog-Haucks Realencyklopädie, 3. Aufl. Bd. I, getan hat, konnte ich mich nicht entschließen, da auf diese Weise die Lektüre einer solchen Untersuchung sehr erschwert wird. Die Quellenzitate sind in der Ursprache angeführt und in den Text verwoben worden. Wenn dieses Verfahren auch der Flüssigkeit der Darstellung oft hinderlich gewesen sein mag, so schien mir dieser Mangel doch durch den Vorteil reichlich aufgewogen zu werden, daß der Leser ohne viel Mühe meine Ergebnisse an den Worten Augustins nachprüfen kann.

Mit dem Resultat der Untersuchung, daß die „Bekehrung" Augustins keineswegs einen absoluten Bruch mit der Vergangenheit bedeutet, war dann die weitere Aufgabe gestellt, die Bildungselemente nachzuweisen, die auf Augustin eingewirkt haben, und deren Einfluß eben mit der „Bekehrung" nicht aufgehört hat. Diese Aufgabe sucht der II. Teil der vorliegenden Untersuchung zu erfüllen.

Was eigentlich jede Beschäftigung mit Augustin zeigt, habe ich auch bei dem Studium seiner Entwicklungszeit reichlich bestätigt gefunden, daß er nämlich sehr viele der Probleme kennt und in sich verarbeitet, die den modernen Menschen beschäftigen und quälen, daß also dieser Titane in der Geisteswelt den unruhigen und suchenden Menschen der Gegenwart viel zu sagen hat.

Das Buch von W. Thimme: ‚Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“ 386—391‘ (Berlin 1908) erschien, als die vorliegende Studie schon zum größten Teil gedruckt war, konnte also für sie nicht mehr benutzt werden.

Zu der Arbeit bin ich durch meinen verehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Prof. D. Harnack, angeregt worden, der mich auch bei der Ausarbeitung des Buches des öftern durch seinen gütigen Rat unterstützt hat, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank sage. Auch meinem Freunde, Herrn Oberlehrer Dr. Warmbier in Schöneberg, habe ich herzlich zu danken für eine Reihe wertvoller Hinweise auf die klassische Literatur und für die große Freundlichkeit, mit der er mir bei der Anordnung des Druckes und der Korrektur geholfen hat.

Schöneberg-Berlin, 10. Juni 1908.

Hans Becker.

Das Inhaltsverzeichnis findet sich auf Seite 156.

§ 1. Einleitung.

Die Geschichte zeigt uns eine große Anzahl von Männern, die ihre Zeit nicht mehr verstehen und von ihr auch nicht mehr verstanden werden, gleichsam zu spät geborene, die das Leben und Denken einer vergangenen Epoche zu repristinieren suchen, deren Anschauungen veraltet sind und deren Auftreten einen Anachronismus bildet. Und die Geschichte zeigt uns auf der andern Seite auch Männer, die mit dem kühnen Fluge ihres Geistes ihrer Zeit um weite Spannen, oft um Jahrhunderte vorauseilen, von ihr darum noch nicht verstanden werden und oft als Märtyrer der kommenden, von ihnen schon vorausgeschauten und vorausgesagten Umwälzungen und Neuschöpfungen untergehen müssen.

Wenn in diesen beiden oft so verschiedenartigen Erscheinungen eine große und meist recht herbe Tragik der Geschichte liegt, so gibt es doch auch — und das ist das wiederum Versöhnende im Laufe der Geschichte — Männer, die solche Gegensätze der Zeiten in sich zu vereinen vermögen. Sie fassen zusammen und bringen klar und deutlich zum Ausdruck, was Zeitperioden vor ihnen ersehnt, erstrebt und bewußt oder auch unbewußt als das Nötige gefordert und erstrebt hatten. Solchen Männern gewährt ihre Zeit nicht nur Achtung, sondern weitreichenden Einfluß, weil sie auf eine klare Formel bringen, was man unklar geahnt, weil sie deutlich aussprechen, wovon man bis dahin nur eine undeutliche Vorstellung hatte. Es mag in dieser Beziehung etwa an Goethe und seine literarische Tat, die Abfassung der Leiden des jungen Werther, erinnert werden.

Aber mit derartigem Wirken ist die Bedeutung solcher Männer, solcher Helden in der Geschichte, gewöhnlich bei weitem noch nicht erschöpft. Sie ziehen nicht nur aus der Vergangenheit die Summe für die Gegenwart, sondern sie stellen auch für die

Zukunft Aufgaben, an deren Lösung Jahrhunderte zu arbeiten haben, sie weisen dem geistigen Leben neue Wege und drücken so nicht nur ihrer Zeit, sondern ganzen kommenden Perioden den Stempel ihres Geistes auf.

Zu diesen Männern gehört für das Abendland Augustinus, der Bischof von Hippo Regius. Er hat seine Zeit und seine Kirche verstanden und sie hat ihn verstanden und er hat sie auf die stärkste, nachhaltigste Weise beeinflußt. Aber er ist auch, wie Harnack sagt, mit dem Geist dieser Kirche durch die Jahrhunderte geschritten, ihn immerfort leitend, regierend und mit neuen Aufgaben füllend[1].

Eine Geschichte des Augustinismus und seiner Einwirkung auf die Kirche ist noch nicht geschrieben. Denn Wiggers' „Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berlin und Hamburg, 1821—33, reicht nicht weit genug und ist außerdem nur nach einer bestimmten Seite hin orientiert. Wenn eine solche Geschichte vorläge, dann würde die Kirche des Abendlandes, die katholische wie die protestantische, sich einmal deutlich Rechenschaft darüber geben können, wie ungeheuer viel sie an Augustin besessen hat und noch besitzt. Aber auch ohne solche zusammenhängende Geschichte der Beeinflussung des Abendlandes durch Augustin ist es nicht schwer, bei den Wanderungen durch die Kirchengeschichte fast überall die Spuren des großen Afrikaners zu entdecken. Besonders deutlich zeigen sie sich sehr oft da, wo neue geistige oder religiöse Strömungen durch die Völker gehen. Fast zu allen Zeiten und auf allen Gebieten der Theologie — und nicht nur der Theologie allein — hat Augustins Geist befruchtend und anregend gewirkt.

Darum ist auch die Literatur, die sich mit dem Kirchenvater beschäftigt, eine sehr umfangreiche. Aber naturgemäß befaßt sie sich meist mit dem fertigen Augustin, dem anerkannten Kirchenlehrer, dem Manne mit der festgeschlossenen, religiös-sittlichen Lebens- und Weltanschauung, dem streitbaren Kirchenfürsten und seinem weittragenden Einfluß. Man hat seine Schriften, besonders die aus seiner bischöflichen Zeit,

---

[1]) cf. die Schilderung des Einflusses von Augustin auf das Abendland in Harnacks Vortrag: Augustins Confessionen. Giessen 1886. pg. 5f.

eifrig nach bestimmten Gesichtspunkten durchforscht. So besitzen wir eine große Reihe von Arbeiten über Augustins Lehre von der Gnade, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung, seine Lehre von der Dreieinigkeit, seine Psychologie und Geschichtsphilosophie und anderes mehr. Auch die neusten Arbeiten über Augustin beschäftigen sich fast ausschließlich mit seinem späteren Leben und Wirken.

Es war natürlich, daß durch diese Einzelschilderungen der Anschauungen und Arbeiten Augustins der Blick auf seine geschichtliche Entwickelung in ihrer Gesamtheit oft sehr gehemmt wurde. Die römische Kirche hat Augustin in ihren Arbeiten über ihn selbstverständlich nur von dem Standpunkt des späteren fertigen, etwa tridentinischen Dogmas aus beobachten und beurteilen können. Man sieht auch hieran, wie da drüben die Geschichte durch das Dogma korrigiert wird. Augustin gilt der römischen Kirche als normativer Theologe, und man hat sich darum mit mehr oder minder großem Ungeschick redlich bemüht, seine Anschauungen als diesem Dogma konform hinzustellen. Dabei mußte man es freilich oft genug übersehen und übergehen, daß die Kirche in der geschichtlichen Weiterentwicklung ihrer Lehre dem Kirchenlehrer häufig widersprochen und dem Augustinismus, der approbiert war, einen Pseudoaugustinismus gegenübergestellt hatte.

Auf protestantischer Seite hat bei den Arbeiten über Augustin sehr oft die Systematik die Geschichte gemodelt. Den Fehler hat man ja allerdings, so weit es sich überblicken läßt, im allgemeinen vermieden: den Kirchenvater für das Schema der protestantischen Dogmatik in Anspruch zu nehmen. Aber man beging den Fehler und zwar bis in die neueste Zeit hinein, daß man immer und immer wieder versuchte, seine Anschauungen nach einheitlichen Gesichtspunkten zu gruppieren und zu entwickeln, ohne in genügend scharfer Weise alle die Zeiten und Umstände in Erwägung zu ziehen, welche ändernd und fortbildend, verschärfend und mildernd, erweiternd und verengernd auf seine Anschauungen eingewirkt haben. Man erhielt dadurch oft ein schiefes und der geschichtlichen Entwickelung des Mannes nicht entsprechendes Bild. Man verfiel damit in den Fehler, wie ihn etwa Reuter in seiner Geschichte

der religiösen Aufklärung im Mittelalter bei der Schilderung von Abälard begangen hat. Es ist zwar eine allgemein anerkannte Wahrheit, daß man einen gewordenen, fertigen Charakter nur völlig verstehen und gerecht beurteilen kann, wenn man vorher dem werdenden nachgegangen ist und die einzelnen Phasen seiner Entwicklung beobachtet hat. Diese Regel hat man aber Augustin gegenüber wenigstens in einheitlicher Weise bis jetzt meist nicht befolgt. Wohl haben wir eine Reihe von Arbeiten über den Werdegang Augustins, aber es sind doch nur Studien, die sich mit einzelnen kleineren Abschnitten aus dem Leben des werdenden Mannes beschäftigen, oder aber, wenn sie dies Leben durch weitere Strecken verfolgen, dies auch nur unter einem bestimmten Gesichtspunkte tun. Zum ersten Mal hat G. Boissier die Bekehrungsgeschichte psychologisch gewürdigt und sie von dem deus ex machina zu befreien gesucht, der — infolge der eigenen Schilderung Augustins in seinen Confessionen — in den bisherigen Darstellungen jener Epoche wirkte[1]. Dann hat Wörter die Jahre bis 387 einer Untersuchung unterzogen[2]. Im ersten Teile seiner Schrift[3] — der zweite[4] ist lediglich Inhaltsangabe der Schriften Augustins aus der Periode bis zur Taufe — gibt Wörter eine Reihe brauchbarer Notizen über die Verwandtschaft augustinischer Gedanken mit anderen Schriftstellern. Das Resultat, zu dem er kommt, ist natürlich das, welches ihm als katholischem Theologen wohl von vornherein feststand, daß Augustin durch einen wunderbaren Eingriff Gottes plötzlich bekehrt worden sei, der Gedanke aber an eine allmähliche Entwickelung zum Christentum hin energisch abgewiesen werden müsse. In der Zeitschrift für Theologie und Kirche[5] hat darauf R. Schmid einen Aufsatz „Zur Bekehrungsgeschichte Augustins" veröffentlicht und jene Entwickelungsphase in seinem Leben auf Grund der früheren Schriften und im Gegensatz zu der Zeichnung in den Confessionen dargestellt.

---

1) G. Boissier: La conversion de St. Augustin, Revue des deux mondes 85., Janvier 1888. pag. 43—69, später aufgenommen in B.s großes Werk: La fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en occident au quatrième siècle. 2 vols. Paris 1891. vol. I. pg. 339—379.

2) Wörter: Die Geistesentwickelung des heiligen Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn 1892.

3) pg. 1—66. 4) pg. 67—210. 5) 1897. pg. 80—96.

Eine große Fülle von Anregungen und neuen Gesichtspunkten bietet Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, welches der Darstellung Augustins einen sehr großen Raum gewidmet hat. Aber ein zusammenhängendes Bild der Entwickelung des Mannes konnte — weil außerhalb des Rahmens der Dogmengeschichte liegend — hier nicht gegeben werden. Ein solches zu geben ist die Aufgabe der Biographie und die Biographien lassen uns hier völlig im Stich. Es mag hier nur auf einige hingewiesen werden. Kloth[1] schreibt vom Standpunkt des Katholiken aus. Er gibt sehr ausführliche Auszüge und Inhaltsangaben der Werke Augustins. Die verbindende Darstellung des Lebensganges ist sehr lose und äußerlicher Natur und zeigt für die tiefer liegenden Gründe der Entwickelung Augustins keinerlei Verständnis. F. Böhringer hat einen Band seines groß angelegten Werkes[2] dem Ambrosius und Augustin gewidmet. Den Anforderungen an eine Biographie wird auch er nicht gerecht. Ganz abgesehen davon, daß er keine Quellenangaben bietet und dadurch die Kontrolle seiner Darstellung sehr erschwert, behandelt er die Jahre bis 386, welche uns das Verständnis des späteren Augustin überhaupt erst ermöglichen, sehr kurz, auf 40 Seiten — ebenso kurz die Zeit bis zu seinem Tode, um dann desto ausführlicher sein theologisches System zu schildern, wie es sich besonders im Kampfe mit seinen theologischen Gegnern entrollt hat. Hier hat also auch wieder der Systematiker den Historiker verschlungen. Übrigens ist bei Böhringer die Bekehrungsgeschichte völlig nach den Schilderungen der Confessionen gearbeitet. Bindemanns umfangreiches Werk[3] ist eigentlich nur Inhaltsangabe und lose Aneinanderreihung des Materials, wie es in den Schriften Augustins vorliegt, ohne den ernstlichen Versuch, dies Material gründlich durchzuarbeiten und aus ihm heraus ein Verständnis der sich entwickelnden, wachsenden Persönlichkeit des Kirchenvaters zu gewinnen. Bemerkt mag noch werden, daß das Buch in jener halb wissenschaftlichen, halb erbaulichen Redeweise geschrieben ist, die

[1]) Der heilige Kirchenlehrer Aurelius Augustinus. 2 Bde. Aachen 1840.

[2]) Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, Zürich 1845. 2. Aufl. Stuttgart 1877/78.

[3]) Der heilige Augustinus Bd. 1. Berlin 1844. Bd. 2. Leipzig 1855. Bd. 3. Greifswald 1869.

bis heute manchen Kreisen als ein besonderer Vorzug theologischer Schriftstellerei gilt, in Wahrheit aber unwissenschaftlich ist.

In der vorliegenden Arbeit soll nun der Versuch gemacht werden, den Entwickelungsgang Augustins, soweit wir ihn an der Hand seiner Schriften zurückverfolgen können, zu untersuchen. Ich bin mir bewußt, daß hierbei nicht irgendwelche „epochemachenden“ Ergebnisse zu Tage gefördert werden. Es handelt sich vielmehr nur darum, das, was bisher über diesen Entwickelungsgang geschrieben war, zusammenzufassen, ferner das, was für die Aufklärung dieses Entwickelungsganges aus seinen Schriften noch nicht benutzt worden war, heranzuziehen und in das entsprechende Licht zu setzen und drittens die Bildungselemente nachzuweisen, in denen Augustin gelebt hat, und dadurch für spätere Arbeiten die Möglichkeit der genauen Darstellung eines hemmenden oder fördernden Einflusses dieser Bildungselemente auf Augustin anzubahnen.

§ 2. Die Quellen.

Die wichtigsten Phasen seiner Entwickelung hat Augustin — so nimmt man im allgemeinen mit Recht an — da hinter sich, wo er sich Rechenschaft über sein bisheriges Leben gibt. Und das ist um das Jahr 400, wo er die Confessionen schreibt und in ihnen die Vergangenheit an seinem Geiste vorüberziehen läßt. Gewiß hat sich seine theologische und religiöse Denkweise auch nach diesem Zeitpunkt noch bedeutend fortgebildet. Aber die Motive für diese Fortbildung kommen von außen an ihn heran, durch die theologischen Kämpfe, in welche er verwickelt wurde, und vermochten das Zentrum seiner Anschauungsweise nicht mehr von Grund aus zu ändern, während die Motive für die frühere Entwickelung in ihm selbst lagen und von tief einschneidender Bedeutung waren. Man kann sich leicht davon überzeugen, daß die Schriften nach 400 von einer gleichmäßigen Grundanschauung und Grundstimmung beherrscht werden. Und daß seine Entwickelung in ihren wichtigsten Zügen um 400 abgeschlossen ist, sieht man auch daraus, daß das religiöse und dogmatische Schema der Confessionen wesentlich dasselbe ist wie das der Retraktationen.

Die Quellen für unsere Geschichtsbetrachtung sind Augustins Schriften. Aber hinsichtlich derselben muß eine bedeutende Einschränkung gemacht werden. Wie sich weiter unten erweisen

wird, sind die Confessionen in vielen Beziehungen nur als eine sekundäre Quelle anzusehen. In ihnen spricht Augustin nicht mehr mit der Ursprünglichkeit und ich möchte sagen subjektiven Naivität, mit der er sich in den früheren Schriften zeigt, sondern er legt an seine bisherigen Anschauungen den objektiven, strengen Maßstab, den ihm der feste Rahmen des kirchlichen Dogmas an die Hand gab. Das Geschichtsbild der früheren Zeit hat sich ihm in den Confessionen wesentlich verschoben, zum großen Teil wohl unwillkürlich und unabsichtlich, wie man das öfters z. B. in Luthers Tischgesprächen bei seiner Beurteilung früherer Erlebnisse beobachten kann. Aber auch absichtlich hat Augustin eine solche Verschiebung vorgenommen, was später bewiesen werden wird. So können die Confessionen nur mit Vorsicht und unter steter Kontrolle an den früheren Schriften benutzt werden. Da sie nun die Anschauungen des „fertigen" Mannes über sein früheres Leben repräsentieren, so können die Bemerkungen der späteren Schriften über jene erste Lebensperiode hier füglich ausgeschieden werden. Nur die Retraktationen werden benutzt, weil sie noch einmal in extenso die Zeit bis 400 mit behandeln. Nicht berücksichtigt wurden die zahlreichen Predigten Augustins, weil die Frage nach ihrer Abfassungszeit und bei vielen auch die nach der Echtheit noch besondere Voruntersuchungen fordert. Aus letzterem Grunde wurden hier auch die libri disciplinarum, von denen Augustin Retractationes I, 6 spricht, beiseite gelassen. Die Benediktiner haben das, was unter Augustins Namen davon erhalten ist, für unecht erklärt. Dagegen hat W. Crecelius in seiner Abhandlung: Augustini de dialectica liber[1] die Echtheit dieses Werkes behauptet. Dasselbe hat August Reuter hinsichtlich des Fragments de arte rhetorica getan[2]. Ich beabsichtige, in einer späteren Spezialuntersuchung diese Frage zu erörtern. Von Augustins Briefen sind von mir die bis zum Jahre 400 geschriebenen benutzt. Zitiert wird nach der Benediktinerausgabe Antwerpen 1700—1703 und zwar werden die Schriften in der Reihenfolge angeführt, die Augustin in den Retraktationen gibt.

---

[1]) Jahresbericht des Gymnasiums zu Elberfeld 1857.

[2]) A. Reuter: Zu dem augustinischen Fragment de arte rhetorica in Kirchengeschichtliche Studien, Hermann Reuter zum 70. Geburtstage gewidmet. Leipzig 1888. pg. 321—351.

§ 3. Plan der Untersuchung.

In seinen Confessionen gibt Augustin eine sehr ausführliche Schilderung seiner Entwickelung. Aber wie schon oben bemerkt worden war, spricht er hier von einem fertigen Standpunkte aus über die frühere Zeit ab. Das Schema von Sünde und Gnade, nach dem er die Theologie und Kirche des Abendlandes bis in unsere Tage hinein orientiert hat, legt er mit aller Schärfe auch an sein eigenes Leben. Es soll die Berechtigung solchen Tuns vom subjektiven Standpunkt aus keineswegs verkannt werden. Aber ist es auch objektiv berechtigt, die Entwickelung Augustins so darzustellen, als ob in jenen früheren Jahren nur Schatten und kein Licht zu sehen wäre? War vor der Taufe alles nur Sünde und ein verlorenes Leben? Oder hatte sich nicht vielleicht grade in jenen Zeiten des Irrtums und Leichtsinns jene Eigenartigkeit des Charakters gebildet, durch die er später so mächtig und vielseitig wirken sollte? Es müssen also, will man erforschen, ob Augustin in den Confessionen nicht ungleichmäßig Licht und Schatten über sein Leben verteilt hat, die Schilderungen der Confessionen an seinen früheren Schriften kontrolliert werden. Es gilt also zuerst die psychologischen Momente zu untersuchen, die in den Schriften aus der Zeit bis 400 sich finden und zur Erklärung seines Entwickelungsganges herangezogen werden können. Es muß zweitens erforscht werden, ob die schwermütige, weltflüchtige Stimmung, welche das Milieu der Confessionen bildet, Hand in Hand geht mit einem radikalen Bruch mit dem Wissen und Denken der vorchristlichen Periode in der Zeit nach der Taufe und dadurch als Reue über jene verlorene Zeit gerechtfertigt wird. Es wird sich dabei zeigen, daß Augustin die Bildung seiner Zeit, die er in umfassender Weise beherrschte, ruhig in das Christentum mit hinübergenommen und, wo er konnte, in den Dienst des Christentums gestellt hat. Und es muß dann, was ich mir für später vorbehalte, untersucht werden, ob diese weltliche Bildung — und hier ist hauptsächlich an die philosophische zu denken — ihm nur als ein äußerlicher Ballast angehaftet, oder ob sie auch dann noch bestimmend auf ihn eingewirkt und seinem Christentum einen eigenartigen Charakter zu geben und dauernd zu erhalten vermocht habe.

I. Teil.

Psychologische Momente in der Entwickelung Augustins.

§ 4. Die Gemütsstimmung Augustins nach den Confessionen im Vergleich mit seiner Stimmung nach den früheren Schriften.

Es bedarf weiter keines umfangreichen Beweises, daß eine wehmütige, trübe und weltflüchtige Stimmung über den Confessionen lagert, wo sie nur immer der vorchristlichen Zeit gedenken. Solche Töne zittern durch das ganze Buch hindurch. Von den vielen hier in Betracht kommenden Stellen mögen nur einige wenige zum Beweise zitiert werden:

Conf. I 15. 24: Exaudi, domine, deprecationem meam ne deficiat anima mea sub disciplina tua; neque deficiam in confitendo tibi miserationes tuas, quibus eruisti me ab omnibus viis meis pessimis, ut dulcescas mihi super omnes seductiones quas sequebar.

Conf. II 10. 18: Defluxi abs te ego et erravi, Deus meus, nimis devius a stabilitate tua in adulescentia, et factus sum mihi regio egestatis.

Conf. III 2. 4: Quid autem mirum cum infelix pecus aberrans a grege tuo, et impatiens custodiae tuae turpi scabie foederarer[1]?

Mit der Stimmung der Confessionen, wie sie sich auch in den hier zitierten Stellen zeigt, kontrastiert nun die in den früheren Schriften zu Tage tretende Stimmung in ganz merkwürdiger Weise. Man sollte meinen, in den Schriften, die kurz nach der entscheidenden Wendung zum Christentum im Jahre 386 geschrieben sind, müßte der Jubel darüber, daß er von der sturmbewegten See nun endlich in den ruhigen Hafen gelangt sei, die Klage über das frühere verlorene und die Freude über das jetzige neue Leben bei Augustin ganz besonders laut und auf einen hohen Ton gestimmt sein. Aber das ist nicht im entferntesten der Fall.

Gewiß finden sich auch hier einzelne klagende Töne, in denen der Schmerz über die Irrwege vergangener Tage zum Ausdruck

[1]) Cf. auch die Stellen conf. IV. 6. 11 — 7. 12 und conf. II 6. 9.

kommt und die auf heftige Gemütsbewegungen schließen lassen. Aber diese Klagen sind verhältnismäßig sehr selten. Alles, was sich nach dieser Richtung hin auffinden ließ, mag hier angeführt werden:

Contra Academicos I 1. 3: Ipsa (sc. philosophia) me nunc in otio quod vehementer optavimus, nutrit ac fovet: ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit. Ipsa enim docet, et vere docet, nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus adtingit.

Bemerkenswert ist, daß hier Augustin die Philosophie und nicht das Christentum als die Führerin aus den Irrtümern und Verlockungen des sinnlichen Lebens zur Ruhe und Zufriedenheit bezeichnet:

Contra Academicos II 2. 4: Postremo quidquid de otio meo modo gaudeo, quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis omnibus mortuarum curarum respiro, resipisco, redeo ad me, quod quaero intentissimus veritatem, quod invenire jam ingredior, quod me ad summum ipsum modum perventurum esse confido, tu animasti, tu impulisti, tu fecisti.

Contra Academicos II 3. 9: Ego enim nunc. nihil aliud ago, quam me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus: Itaque non dubito melius mihi esse quam tibi.

De beata vita 4: Neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu fateor, quibus in errorem ducebar, labentia in oceanum astra suspexi. Nam et superstitio quaedam puerilis me ab ipsa inquisitione terrebat, et ubi factus erectior illam caliginem dispuli, mihique persuasi docentibus potius quam jubentibus esse credendum, incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summa et divina colenda videretur. Non assentiebar, sed putabam eos magnum aliquid tegere illis involucris, quod essent aliquando aperturi. At ubi discussos eos evasi, maxime trajecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt . . . . . Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolarem, fateor uxoris honorisque illecebra detinebar.

De ordine I 22: Interea post paululum dies sese aperuit, surrexerunt illi, et ego inlacrimans multa oravi.

De ordine I 29: Nolite, obsecro vos, geminare mihi miserias.

Satis mihi sint vulnera mea, quae ut sanentur, pene quotidianis fletibus deum rogans, indigniorem tamen esse me, qui tam cito saner, quam volo, saepe memetipse convinco. Nolite obsecro, siquid mihi amoris, siquid necessitudinis debetis, si intelligitis quantum vos diligam, quanti faciam, quantum me cura exagitet morum vestrorum, si dignus sum quem non negligatis, si denique deo teste non mentior, nihil me plus mihi optare quam vobis, rependite mihi beneficium. Et si me magistrum libenter vocatis, reddite mihi mercedem: boni estote.

De ordine I 30: Hic ubi ne plura dicerem, lacrimae mihi modum imposuerunt, Licentius molestissime ferens, quod omnia scribebantur: quid enim, ait, fecimus oro te? Adhuc, inquam nec fateris saltem peccatum tuum? Tu nescis in illa schola graviter me stomachari solitum, quod usque adeo pueri non utilitate atque decore disciplinarum, sed inanissimae laudis amore ducerentur, ut quosdam etiam aliena verba recitare non puderet, exciperentque plausus (o ingemiscendum malum) ab eisdem ipsis quorum erant illa, quae recitabant. Ita vos quamvis nihil umquam, ut opinor, tale feceritis, tamen et in philosophiam, et in eam vitam quam me tandem occupasse laetor, aemulationis tabificae atque inanis jactantiae ultimam, sed nocentiorem ceteris omnibus pestem introducere ac proseminare conamini: et fortasse quia vos ab ista vanitate morboque deterreo, pigriores eritis ad studia doctrinae, et ab ardore ventosae famae repercussi, in torporem inertiae congelabitis.

Soliloquia I 5: Recipe, oro, fugitivum tuum domine clementissime pater: jam jam satis poenas dederim, satis inimicis tuis, quos sub pedibus habes, servierim, satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me quando a te fugiebam, acceperunt alienum. Ad te mihi redeundum esse sentio[1].

Das sind die Stellen, in denen wir Augustin mit Schmerz und Schärfe über sein früheres Leben aburteilen sehen. Es ist natürlich von den Stellen abgesehen worden, wo er von seinem späteren Standpunkte aus etwa die Manichäer oder philoso-

[1] cf. auch Soliloquia I. 19. I. 26, II. 23. — de genesi contra Manichaeos I. 2. — de libero arbitrio I. 2. 4. — de utilitate credendi 1. 2, 1. 3, 2. 4, 8. 20. — contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti 2. 2, 3. 3.

phische Systeme und Anschauungen verurteilt und wissenschaftlich wie religiös zu widerlegen sucht. Es kam hier eben nur darauf an, die Stellen zu sammeln, welche ein allgemeines Urteil über jene frühere Zeit enthalten. Zieht man in Betracht, daß nur diese wenigen Äußerungen sich in den 31 Schriften finden — die Briefsammlung mit eingerechnet —, welche uns aus der Zeit von 386—400 erhalten sind[1] und daß gerade aus den ersten Schriften nach jener Wendung von 386 so wenige und auch verhältnismäßig so wenig scharfe Äußerungen über jene vergangenen Tage herrühren, so steht man damit vor einer sehr bemerkenswerten Erscheinung. Zumal jene frühesten Schriften müßten doch, so sollte man vermuten, die stärkste Gemütsreaktion auf den eben ins Christentum gemachten Schritt und auf das durch denselben abgeschlossene bisherige Leben enthalten. Hat etwa Augustin verborgen, was ihn bewegte? Das ist bei der Offenheit, mit der er nicht nur in den Confessionen, sondern überhaupt in seinen Schriften über sein Leben sich ausspricht, nicht anzunehmen. Bei der Revision seines Lebens, die er in den Confessionen vornimmt, hat er seine vorchristliche Periode als einen absoluten Irrweg bezeichnet. Diese Anschauung hat sich bei ihm erst allmählich gebildet. Und auch da zeigt sich ein scharfer Abstand zwischen der Anschauungsweise der Confessionen und derjenigen der früheren Schriften, denn eine so schroffe Verurteilung des früheren Lebens wie in den Confessionen findet sich vorher nicht. Und wenn er in den Confessionen sein früheres Leben als einen Irrweg charakterisiert, so drängt sich uns hauptsächlich nach den frühesten Schriften eine andere Ansicht auf: daß dieses Leben wohl ein steiler und steiniger Pfad gewesen sei, aber kein Irrweg, sondern der einrig richtige Weg, auf dem diese Natur und dieser Charakter zum Ziele gelangen und seinen Frieden mit Gott finden konnte. Er hat gewiß in jener Zeit nach 386 die ganze Schwierigkeit und Mühseligkeit seines bisherigen Entwickelungsganges recht lebhaft empfunden, er ist auch, wie die oben gesammelten Stellen beweisen, von heftigen Gemütsbewegungen nicht verschont geblieben. Aber jene Zeit ist nicht eine solche Epoche

[1]) Nur zwei der von ihm in den Retraktationen angegebenen Werke sind verloren: contra epistolam Donati und: contra partem Donati.

gewaltsamer seelischer Bewegungen und Erschütterungen, wie sie ihm dann in den Confessionen erschienen ist.

Diese Behauptung läßt sich leicht beweisen, wenn man das Leben Augustins in jenen Tagen der „Bekehrung“ einer näheren Betrachtung unterzieht. Augustin ist aus Mailand weggegangen, weil er mit seinem bisherigen Leben brechen und ein neues anfangen, weil er Christ werden will, so läßt er in seinen Confessionen durchblicken, so sagt auch die bisherige Tradition. Er sucht also die Stille und Einsamkeit auf, um dort, fern von der Welt und dem sündlichen Treiben der Großstadt, seinen Bußkampf durchzukämpfen und in der Zurückgezogenheit sich auf die Taufe vorzubereiten. Man vermutet also dort einen Menschen zu finden, der sich in die größte Einsamkeit vergräbt und man glaubt ihn in solchen Kämpfen zu treffen, wie sie Luther in der Erfurter Klosterzelle durchgekämpft hat. Aber weit gefehlt! Anstatt dessen tritt uns in seinen ersten Schriften von 386 ein ländliches Idyll entgegen.

Es ist möglich, psychologisch sogar sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht erwiesen, daß Augustin nach jenen Tagen der Entscheidung in Mailand den Entschluß gefaßt hat, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Aus der Stelle Confessiones X 43. 70: Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram in corde meditatusque fueram fugam in solitudinem: sed prohibuisti me et confirmasti me, folgert Bindemann[1], Augustinus habe den Gedanken gefaßt, sich wie Antonius in der Einöde zu verbergen, „um dort dem Frieden nachzuringen, den er in der Welt verloren hatte“. Mit welchem Recht er das tut, ist nicht ersichtlich. Wenn Augustin derartige Gedanken gehegt hat, wie die angezogene Stelle es vermuten läßt, so hat er sie doch nicht zur Ausführung gebracht. Allerdings ist er im Herbst 386 von Mailand weggegangen, aber der Landaufenthalt, den er wählte, bietet uns ein ganz anderes Bild als das eines weltflüchtigen Einsiedlers. Sein Freund Verecundus besaß in der Nähe von Mailand ein Landgut Cassisiacum, das er Augustin zum Landaufenthalte anbot, wie aus folgender Stelle de ordine I 2. 3 hervorgeht: Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui jam, ut scis, etiam sine ulla tali ne-

---

[1]) I. pg. 284.

cessitate in philosophiam confugere moliebar, statim me contuli ad villam familiarissimi nostri Verecundi. Quid dicam eo libente? Nosti optimi hominis cum in omnes, tum vero in nos benevolentiam singularem[1]. Dorthin geht er also, aber nicht allein, sondern mit einer verhältnismäßig recht großen Gesellschaft. Wir sehen ihn begleitet von seiner Mutter und seinem Sohne, seinem Bruder Navigius und seinem treuen Freunde Alypius. Licentius, der Schüler aus der Mailänder Zeit, der Sohn seines alten Gönners Romanianus, zieht ebenfalls mit[2]. Ein anderer alter Schüler, Trygetius, fand sich, vom Kriegsdienst zurückgekehrt, bei seinem Lehrer wieder ein[3]. Ferner begegnen wir in diesem Kreise den beiden Vettern des Augustin, den Söhnen der Schwester seiner Mutter, Castidianus und Rustikus[4]. Eine solche und so zahlreiche Gesellschaft war für heiße Bußkämpfe nicht geeignet. Und die Schriften aus jenen Tagen: Contra Academicos, de beata vita, de ordine, soliloquia spiegeln auch keineswegs ein Leben wieder, das im Bußkampf zwischen Extremen hin- und herschwankt, sondern ein ruhiges, geordnetes und oft sogar heiteres Dasein. Hier sehen wir Augustin mit der Ordnung und Verwaltung des Hauswesens oder mit Landarbeit beschäftigt[5]. Hier sitzt die Gesellschaft auf einer Wiese im Schatten der Bäume oder bei schlechtem Wetter in den Bädern bei einander und verhandelt in Rede und Gegenrede besonders über philosophische Themata, wobei Augustin naturgemäß die Führerrolle übernimmt[6]. Auch auf den Spaziergängen wurden diese Gespräche fortgesetzt[7]. Ein Stenograph zeichnet sorgfältig alles auf, was da verhandelt wird[8]. Und die auf diese Weise entstehenden Schriften werden dann sehr oft an die Freunde in der Ferne gesandt, so die Bücher Contra Academicos an Romanianus, die Abhandlung de ordine an Zenobius und de beata vita an Theodorus.

Hier bemüht sich Augustin besonders, seine beiden Schüler

---

1) cf. Confessiones IX. 3. 5.
2) Contra Acad. II. 3. 8. 3) cf. contra Acad. I, 1. 4.
4) De beata vita 6 cf. auch De ordine I. 2. 5.
5) Contra Acad. I. 5. 14, II. 11. 25.
6) Contra Academ. II. 11. 25, III. 1. 1. de beata vita 23.
7) Contra Acad. II. 4. 10.
8) Contra Acad. I. 1. 4, de ordine I. 2. 4, de doctrina christiana II. 26. 40.

für die Philosophie zu begeistern und von der Beschäftigung mit nichtigen äußerlichen Dingen abzubringen:

Contra Academicos III 4. 7: Admoneo tamen ut pergas potum, si voles, et ad scholam redeas nostram, si tamen aliquid jam de te Hortensius et philosophia meretur, cui dulcissimas primitias jam vestro illo sermone libasti, qui te vehementius quam ista poetica incenderat ad magnarum et vere fructuosarum rerum scientiam. Sed dum ad istarum disciplinarum quibus excoluntur animi circum revocare vos cupio, metuo ne vobis labyrinthus fiat, et prope me paenitet ab illo te impetu repressisse.

Aber keine Einseitigkeit herrscht vor, die zwischen Vergangenheit und Gegenwart scharfe Schnitte macht. Lange Pausen treten in jenen philosophischen Gesprächen ein. Man beschäftigt sich mit Korrespondenz[1] oder mit der Lektüre des Vergil, der von jeher der Lieblingsschriftsteller Augustins gewesen war und auch blieb[2]. Er freut sich, wenn diese Lektüre des Dichters den Licentius zu eigenem poetischen Schaffen begeistert und nur leise mahnt er ihn, darin nicht des Guten zu viel zu tun[3]. Immer und immer wieder weist er auf die Philosophie hin als auf das Mittel,. sich im Leben zurechtzufinden. Dieselbe ruhige Bestimmtheit finden wir auch, wenn er uns in sein Innenleben in der Stille Blicke tun läßt. Er hatte es sich angewöhnt, einen Teil der Nacht wach zu bleiben und auf seinem Lager still seinen Gedanken nachzuhängen. Wenn je eine Tageszeit, so ist es besonders die Stille der Nacht, wo doch am ehesten die Gedanken „sich untereinander anklagen oder entschuldigen“ dazu geeignet, einem Menschen, der von heftigen und plötzlichen seelischen Erschütterungen herkommt, Selbstanklagen und Seufzer über Irrwege abzupressen. Aber an jener Stelle, wo er von dieser Gewohnheit spricht, erzählt er nur, daß die Liebe zum Finden der Wahrheit ihn zu dieser Gewohnheit gebracht habe[4]. Ist demgemäß die Stimmung Augustins nach diesen Schriften keineswegs so, wie er sie später in den Confessionen geschildert hat, so fehlen auch direkte Äußerungen der Heiterkeit und des Frohsinns nicht. So tadelt er den Licentius

[1]) Contra Acad. II. 11. 25.
[2]) Contra Acad. I. 5. 14, II. 4. 10, de ordine I. 8. 26.
[3]) Contra Acad. II. 4. 10, III. 4. 7. [4]) De ordine I. 3. 6.

wegen seines starken Appetits in humorvoller Weise[1]. So bricht er ein philosophisches Gespräch über die Bewegung mit dem Scherzwort ab, man solle nur zum Frühstück gehen, dadurch werde am besten definiert, was Bewegung sei[2]. So wird uns an mehreren Stellen von dem Ausbruch lauter Heiterkeit in dem Kreise berichtet[3].

Und wenn Augustin des öfteren erwähnt, wie das herrliche Wetter ihn und die Seinigen zeitiger als sonst vom Lager gelockt habe und die Pracht jener Tage nur dazu gemacht erschien, Geist und Herz der Menschen zu erfreuen[4], so klingt das weit eher an an des weltfreudigen Goethe fröhliches Wort: „Und alles schien erquickt, mich zu erquicken“ als an die Stoßseufzer weltflüchtiger Stimmung, wie man sie ihm zum Teil mit durch seine Schuld zugeschrieben hat.

Faßt man das alles zusammen, so muß man zu dem Schlusse kommen: so schreiben nicht Männer, die wie Paulus, Franziskus und Calvin eine subita conversio hinter sich haben, sondern Männer, die allmählich herangereift sind zu dem Standpunkt, den sie später eingenommen haben, die nicht einen Gewaltakt zu erleiden, sondern einen Prozeß durchzumachen hatten; so schreibt nicht ein Mann, der von der Stimmung mittelalterlicher Askese beherrscht wird, sondern ein Mann, der mit dem Aufgeben dessen, was dahinten lag, sich aus dieser Vergangenheit neue positive Ziele setzte. Aber freilich, darauf ist meist sehr wenig hingewiesen worden. Falsche oder schiefe Geschichtsdarstellungen, wenn sie einmal traditionell geworden sind, schleppen sich zäh durch lange Zeiten hin. Ebenso wie die Wahrheit über den „frommen“ Kaiser Konstantin, über Julian den Abtrünnigen, über Peter von Amiens und Johann von Nepomuk sich immer noch nicht als Gemeingut durchgesetzt hat, ebenso wird auch die Meinung von der plötzlichen Bekehrung Augustins aus einem weltförmigen in ein weltflüchtiges Leben noch lange in weiten Kreisen — und nicht nur der ‚Laien‘, sondern auch der Theologen — ein Dogma bleiben, seitdem er selbst in jener Stimmung der Confessionen durch die Erzählung von dem Ereignis in dem Garten zu Mailand Anlaß zu dieser Auffassung

---

1) Contra Acad. II. 4. 10.
2) De ordine II. 6. 18.
3) De beata vita 16 und 27.
4) Contra Acad. II. 4. 10.

gegeben hatte. Dem wirklichen Verlauf seiner inneren Entwicklung, wie er ihn selbst in den Tagen seines jungen Christentums gezeichnet hat, entspricht eine derartige Auffassung allerdings nicht.

§ 5. Der Gesundheitszustand Augustins das nächste Motiv für seine Übersiedelung nach Cassisiacum.

Das nächste Motiv für die Aufgabe des Lehramtes in Mailand und die Übersiedelung nach Cassisiacum war nicht ein innerliches, sondern ein äußeres, nicht ein seelisches, sondern ein körperliches: Augustin war krank. Mit Recht hat Schmid in seinem schon erwähnten Aufsatz[1] darauf hingewiesen, daß „wo Augustin auf die Motive seiner Übersiedelung von Mailand nach Cassisiacum zu sprechen kommt, immer nur von seiner Krankheit die Rede ist, die ihn gezwungen hat, das öffentliche Lehramt aufzugeben[2]. Und zwar sind es Brust- und Magenschmerzen gewesen, die ihn peinigten, vielleicht eine Folge seines früheren unregelmäßigen Lebens:

Contra Academicos I 1. 3: Quae (sc. mundi hujus dona) me ipsum capere moliebantur quotidie ista cantantem, nisi me pectoris dolor ventosam professionem abjicere et in philosophiae gremium confugere coegisset.

De beata vita 4: Quid ergo restabat aliud, nisi ut immoranti mihi superfluis, tempestas, quae putabatur adversa, succurreret? Itaque tantus me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non valens, qua mihi velificabam fortasse ad Sirenas, abjicerem omnia, et optatae tranquillitati vel quassatam navem fissamque perducerem.

De ordine I 2. 5: Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui jam, ut scis, sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar, statim me contuli ad villam familiarissimi nostri Verecundi[3].

---

[1]) Zur Bekehrungsgeschichte Augustins; Zeitschrift für Theologie und Kirche Jahrgang VII, 1897. pg. 83,

[2]) cf. hierzu insbes. wie überhaupt zu der ganzen Arbeit den Aufsatz von Loofs über Aug. in Herzog-Haucks Realenzyklopädie. 3. Aufl. Bd. 2.

[3]) cf. auch Soliloquia I. 14. 26.

Die Leiden waren so bedenklicher Art, daß er sich in Cassiciacum die größte Schonung auferlegen mußte. Öfters ist in jenen ersten Schriften davon die Rede. Es kam vor, daß er seiner Gesundheit wegen sich darauf beschränken mußte, sich ein halbes Buch Vergil vorlesen zu lassen[1] und den übrigen Tag nichts zu tun:

De ordine I 8. 26: Nihil a me aliud actum est illo die, ut valetudini parcerem, nisi quod ante coenam cum ipsis dimidium volumen Virgilii audire quotidie solitus eram, nihil nobis ubique aliud quam rerum modum considerantibus.

Auf die Schonung von Magen und Lunge muß er in solcher Weise Bedacht nehmen, daß er öfters nur mit leiser Stimme sprechen kann und sich auf Fragen im Freundeskreise beschränken muß. Zu diesen Übeln gesellen sich manchmal noch heftige Zahnschmerzen[2].

Dolor corporis restat, qui te fortasse vi sua commovet. A. Et ipsum non ob aliud vehementer formido, nisi quia me impedit a quaerendo. Quamquam enim acerrimo his diebus dentium dolore torquerer, non quidem sinebar animo volvere, nisi ea, quae jam forte didiceram, a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione opus erat. Soliloquia I 9. 16. I 12. 21. cf. auch I 14. 26. — I 13. 23.

Vergleicht man die hier von Augustin angeführten Gründe für seinen Rücktritt vom Lehramt mit der Schilderung der Confessionen, so erkennt man, daß er in diesen eine Verschiebung des Tatbestandes vorgenommen hat. Ich kann hier wiederum auf die Ausführungen von Schmid verweisen[3]. Er hebt mit Recht hervor, daß alle die oben angeführten Aussprüche über seine mangelhafte Gesundheit als das Motiv seines Rücktritts vom Lehramt an Angehörige seines engeren Freundeskreises gerichtet sind, so an Romanianus, seinen väterlichen Freund und Gönner, der ihm auch dann seine Hilfe und Unterstützung nicht entzog, wenn er Schritte tat, die nicht die Billigung des Freundes fanden, so an seinen treuen Freund Zenobius, so an

---

1) Je ein Buch bildete ein volumen.

2) Contra Acad. III. 7. 15. — de ordine I. 11. 33. — Soliloquia I. 1. 1, I. 9. 16, I. 12. 21, I. 13. 23, I. 14. 26.

3) a. a. O. pg. 83 f.

den Christen Theodorus, der in seinen Predigten für Augustins Entwickelung von Bedeutung gewesen war[1].

Schmid weist darauf hin, daß diese Äußerungen, welche seine wankende Gesundheit als Grund für die Niederlegung des Amtes in Mailand angeben, eben nur wenige Monate nach jenem Rücktritt niedergeschrieben worden sind. Hierin liegt meines Erachtens ein sehr starkes argumentum e silentio. Denn diesen Freunden gegenüber durfte er ganz offen über alles, was ihn bewegte, reden, ja er mußte es sogar bei ihren freundschaftlichen Beziehungen zu ihm, und bei ihnen zuerst durfte er auf Verständnis und Würdigung seiner Schritte rechnen. Warum schwieg er also über die andern Motive seines Rücktrittes und redete nur von seiner Krankheit? Weil er eben keine andern Motive hatte!

Ganz anders stellt sich die Sachlage nach den Confessionen dar, wie er sie im IX. Buche schildert:

Conf. IX 1. 1: Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum! et quas amittere metus fuerat, jam dimittere gaudium erat. Ejiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas: ejiciebas et intrabas pro eis omni suavitate dulcior, sed non carni et sanguini, omni luce clarior, sed omni secreto interior, omni honore sublimior, sed non sublimibus in se. Jam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi, acquirendi, et voluntandi atque scalpendi scabiem libidinum; et garriebam tibi claritati meae, et divitiis meis, et saluti meae domino deo meo.

Wie ganz anders er später über diese Zeit der Wandlung geurteilt hat, geht besonders aus dem folgenden Stücke der Confessionen hervor:

Conf. IX 2. 2—4: Et placuit mihi in conspectu tuo non tumultuose abripere, sed leniter subtrahere ministerium linguae meae nundinis loquacitatis, ne ulterius pueri meditantes non legem tuam, non pacem tuam, sed insanias mendaces et bella forensia, mercarentur ex ore meo arma furiori suo. Et opportune jam paucissimi dies supererant ad vindemiales ferias, et statui

[1]) cf. hierzu de beata vita 4: Animadverti enim et saepe in sacerdotis nostri, et aliquando in sermonibus tuis, cum de deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima: nam id est unum in rebus proximum deo.

tolerare illos, ut solemniter abscederem et redemptus a te jam non redirem venalis. Consilium ergo nostrum erat coram te; coram hominibus autem, nisi nostris non erat. Et convenerat inter nos, ne passim cuiquam effunderetur; ...... Verum tamen quia propter nomen tuum, quod sanctificasti per terras, etiam laudatores utique haberet votum et propositum nostrum, jactantiae simile videbatur non opperiri tam proximum feriarum tempus, sed de publica professione atque ante oculos omnium sita ante discedere, ut conversa in factum meum ora cunctorum intuentium, quam oscinum vindemialium diem praevenire voluerim, multa dicerent, quod quasi appetissem magnus videri. Et quo mihi erat istud, ut putaretur et disputaretur de animo meo et blasphemaretur bonum nostrum?

Quin etiam, quod ipsa aestate litterario labori nimio pulmo meus cedere coeperat, et difficulter trahere suspiria, doloribusque pectoris testari se saucium, vocemque clariorem productioremve recusare, primo perturbaverat me, quia magisterii illius sarcinam pene jam necessitate deponere cogebat, aut si curari et convalescere potuissem, certe intermittere. Sed ubi plena voluntas vacandi, et videndi, quoniam tu es dominus, oborta mihi est atque firmata; nosti deus meus, etiam gaudere coepi, quod haec quoque suberat non mendax excusatio, quae offensionem hominum temperaret, qui propter liberos suos me liberum esse nunquam volebant. Plenus igitur tali gaudio tolerabam illud intervallum temporis, donec decurreret: nescio utrum vel viginti dies erant, sed tamen fortiter tolerabantur; quia recesserat cupiditas, quae mecum solebat ferre grave negotium, et ego premendus remanseram, nisi patientia succederet. Peccasse me in hoc quisquam servorum tuorum fratrum meorum dixerit, quod jam pleno corde militia tua, passus me fuerim vel una hora sedere in cathedra mendacii. At ego non contendo .... [1].

Nach diesen Stellen spielt der Entschluß, dem bösen weltlichen Treiben und dem schlechten bürgerlichen Berufe des „Wortverkäufers“ den Rücken zu kehren und sich ganz einem christlichen Leben hinzugeben, bei der Übersiedelung nach Cassisiacum die Hauptrolle, ja man kann sogar sagen die einzige. Denn in den Reflexionen über jene Zeit wird die Krankheit

---

[1]) cf. Confessiones IX. 5. 13.

nur mehr nebenher erwähnt und da auch mehr mit der Freude darüber, daß sie einen willkommenen Entschuldigungsgrund für die Aufgabe der Professur bot. So figuriert denn bei der Kündigung den Mailändern gegenüber als Grund für dieselbe die Brustkrankheit und der Wunsch, nun völlig dem Christentum zu leben. Man sieht leicht, worauf hierbei Augustin den Hauptnachdruck gelegt wissen will, wenn er sagt, die Mailänder hätten sich nach einem andern Wortverkäufer umsehen müssen. Dem Standpunkt der Confessionen galt dieser Beruf als unsittlich. Die Sachlage ist also hier wesentlich verschoben. Was nur einen nebensächlichen Grund für die Aufgabe des Lehramtes bildet, die Krankheit, ist nach den früheren Schriften der einzige, was dort nur im Hintergrunde schwebte, sich intensiver mit dem Christentum zu beschäftigen und zwar auf dem Wege philosophischer Betrachtung, ist hier in den Confessionen der alleinige Grund für den Rücktritt, dem der Hinweis auf die Krankheit als äußerer Grund beigefügt wird. Aber auch hier zeigt sich wiederum ein bedeutsamer Unterschied zwischen der Darstellung der ersten Schriften und derjenigen der Confessionen. Nach jenen führen ihn Krankheit und innere Neigung zu dem Studium in der Zurückgezogenheit, das sich als Philosophie im christlichen Gewande darstellt, nach den Confessionen dagegen wünschte Augustin einem Christentum zu leben, das nur sehr wenig oder gar nichts mehr mit der Philosophie zu tun hat, dagegen schon alle die Züge mönchisch-asketischer Religiosität trägt, die er nach 400 in immer schärfer werdender Weise vertreten hat.

§ 6. Das Streben nach Wahrheit das innere und ausschlaggebende Motiv für die Wandlungen in Augustins Lebensgange.

Wenn in dem vorigen Paragraphen der Beweis versucht wurde, daß die plötzliche Aufgabe des Lehramtes in Mailand lediglich mit der Gesundheit zusammenhing, so soll damit keineswegs die bisherige landläufige Anschauung als völlig unrichtig hingestellt werden, daß gerade dort in Mailand das Christentum auf Augustin einen stärkeren Einfluß auszuüben und seine Gedanken nach einer neuen Richtung zu lenken begann. Nur die Ansicht muß auf das Bestimmteste abgelehnt werden, als ob

plötzlich eintretende Ereignisse einen absoluten Bruch mit der Vergangenheit herbeigeführt hätten. Jene Sinnesänderung, wie sie die Mailänder Tage und die Villeggiatur von Cassisiacum widerspiegeln, ist von langer Hand vorbereitet und das Schlußglied einer langen Kette, die wir durch Augustins ganzes bisheriges Leben verfolgen können.

Und hierbei kann man die Confessionen durchaus als genaue Quelle für seinen Lebensgang heranziehen. Denn was er da über seine Entwickelung von der frühesten Kindheit an sagt, stimmt mit den Angaben überein, die wir in seinen ersten Schriften finden. Nur wo es sich um die Zeit handelt, die seiner „Bekehrung" vorangeht und nachfolgt, sind die Steine in dem Mosaikbilde seines Lebens stark verschoben. Harnack hat unsers Wissens zuerst darauf hingewiesen, wie in Augustin von Jugend auf zwei verschiedene, einander oft direkt entgegengesetzte Strömungen vorhanden waren[1]. Aus der gegenseitigen Berührung und Abstoßung dieser beiden Pole erklärt sich das Schwanken seines Lebensganges. Er war von seiner Mutter christlich erzogen worden, hatte aber zugleich durch seinen Vater und durch den Bildungsgang, in den er hineingestellt war, die Richtung auf die höchsten weltlichen Ziele empfangen[2]. Mit diesen weltlichen Zielen war es aber auch gegeben, daß er in weltförmiges Streben, in Sinnengenuß und Ehrgeiz hineinkam, Strebungen, mit denen jeder ringende Mensch zu kämpfen hat und die ihn darum noch keineswegs zu dem lasterhaften „verlorenen Sohn" machen, wie er oft geschildert wird. Was aber jene beiden verschiedenen Strömungen einte und beherrschte, was ihn von der einen zu der andern hinübergehen ließ, um zu versuchen, ob er dort das Gewünschte und Ersehnte finden könne, das war der Trieb, der je länger je mehr zu einem mächtigen Drange sich in ihm entfaltete, der Trieb, die Wahrheit zu suchen und zu erlangen.

Dieses Streben nach Wahrheit war es, das ihn zu den Manichäern, den Stoikern, den Akademikern, den Neuplatonikern und dann wieder zum Christentum führte. Das Christentum war ja allerdings der Ausgangs- und der Schlußpunkt seiner Entwickelung, aber dieses Christentum war sehr stark neuplatonisch

---

[1]) Harnack, Augustins Confessionen. pg. 14. f. [2]) Harnack a. a. O.

beeinflußt. In den oben genannten ersten Schriften Augustins sehen wir deutlich, wie das Streben nach Wahrheit das bestimmende Moment ist, das ihn beherrscht[1]. Wir sehen weiter, wie er meint, daß dieses Streben nach Wahrheit zunächst durch die Philosophie — und die Philosophie κατ' ἐξοχήν ist ihm jetzt die neuplatonische — befriedigt werden könne und wie das Christentum hier am Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit immer noch nicht die Hauptrolle spielt, sondern nur in öfters nebensächlicher Verbindung mit der Philosophie erscheint.

Zur Erhärtung dieser Behauptung müssen die wichtigsten Stellen in jenen Büchern geprüft werden. Augustin ist, wie mir scheinen will, von frühester Zeit an in seinem Leben vom eudämonistischen Prinzip, dem Glückseligkeitsstreben, beseelt gewesen. Es ist gegen dies Prinzip, gefaßt im Sinne der alten Philosophie, bis in die neueste Zeit hinein viel polemisiert worden[2], weil es ein rein diesseitiges sei und darum dem transcendentalen Inhalte des Christentums nicht gerecht werde. Aber dies Streben nach diesseitigem Glück hat doch viele, so auch Augustin, über das Diesseits hinausgeführt. Ihm wurde das Glück identisch mit dem Streben nach Wahrheit und dem Finden derselben. Und diese Wahrheit fand er in der Philosophie und zwar der neuplatonischen. Ihr Transcendentalismus ist ihm eine Brücke zum Christentum geworden:

Contra Academicos I 9. 25: Nam cum beati esse cupiamus, sive id fieri non potest nisi inventa, sive non nisi diligenter quaesita veritate: postpositis ceteris omnibus rebus, si beati esse volumus, perquirenda est.

Dieses Forschen nach Wahrheit ist es, das ihn beruhigt, befriedigt und mit der gewissen Zuversicht erfüllt, daß er zum Ziele kommen werde und das zugleich die irdischen Sorgen und Begierden weit hinter sich liegen läßt:

Contra Academicos II 2. 4: Postremo quidquid de otio meo modo gaudeo, quod a superfluarum cupiditatum vinculis

---

[1]) Stellen über sein Streben nach Wahrheit finden sich auch in den Confessionen sehr häufig, z. B. III. 6. 12, VI. 10. 17, VI. 11. 18 u. 19, X. 23. 33.

[2]) z. B. von A. Juncker: Das Ich und die Motivation des Willens im Christentum. Ein Beitrag zur Lösung des eudämonistischen Problems. Inaugural-Dissertation. Halle a. S. 1891.

evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum, respiro, resipisco, redeo ad me, quod quaero intentissimus veritatem, quod invenire jam ingredior, quod me ad summum ipsum modum perventurum esse confido, tu animasti, tu impulisti, tu fecisti.

Diese Hoffnung kann er deshalb so sicher aussprechen, weil er der Überzeugung ist, daß diese Wahrheit eben die eigentliche Ursprungs- und Existenzsphäre des Menschen ist, der gegenüber alle Begierden und Täuschungen der Sinnenwelt doch einmal zum Schweigen gebracht werden müssen:

Contra Academicos II 9. 22: Quare auferantur de manibus nostris fabellae pueriles. De vita nostra, de moribus, de animo res agitur: qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum, et veritate comprehensa, quasi in regionem suae originis rediens, triumphaturum de libidinibus, atque ita temperantia velut conjuge accepta regnaturum esse praesumit, securior rediturus in caelum.

Allerdings sagt er sich auch, daß er diese Wahrheit noch nicht besitze, „nicht als ob ich es schon ergriffen hätte", ist aber der zuversichtlichen Hoffnung, daß er sie noch finden werde, zumal da er erst 33 Jahre alt sei und also noch eine lange Zeit des Forschens und Suchens vor sich habe:

Contra Academicos III 20. 43: Sed ut breviter accipiatis omne propositum meum, quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me video nondum percepisse. Sed cum tricesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemtis tamen ceteris omnibus, quae bona mortales putant, huic investigandae servire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum. Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis.

Will er das, was ihn innerlich so sehr bewegt, zum Ausdruck bringen, so hat er oft mit der Form und anderen hindernden Umständen zu ringen. So berührt es ihn schmerzlich, wenn er dem einen seiner Freunde, dem er so viel zu verdanken hat, dem Bischof Ambrosius, dieses sein Streben nach Wahrheit, das sich ihm auch oft mit dem Streben nach Klarheit über die Unsterblichkeit der Seele verband, nicht in seiner ganzen Macht zu schildern vermag und wenn der andere, Zenobius, der dieses

sein Streben seit langer Zeit kannte und verstand, so weit von ihm entfernt war, daß er seinen Rat und Trost entbehren mußte[1].

Nicht nur in dem Werke contra Academicos, sondern auch in de beata vita, de ordine, soliloquia tritt es deutlich hervor, wie dieser Trieb nach Wahrheit es ist, der ihn beseelt. Ebenso spricht er es in den späteren Schriften oft genug aus, daß dieser Trieb zur Wahrheit ihn immer weiter habe suchen lassen, z. B. de utilitate credendi VIII, 20[2].

Es war schon oben gesagt worden, wie das Bestreben, die Wahrheit zu finden, ihm Tag und Nacht keine Ruhe ließ[3]. Weil sie diesem Streben nach Wahrheit dienen können, will er die freien Wissenschaften gepflegt wissen:

De ordine I 8. 24: Nam eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta, et alacriores et perseverantiores et comtiores exhibet amatores amplectendae veritati, ut et ardentius appetant et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius, quae vocatur, Licenti, beata vita.

Und weil sie diesem Streben nach Wahrheit hinderlich sein können, verabscheut er die körperlichen Schmerzen, so sehr er auch sonst, gemäß seinen weltflüchtigen Neigungen, sich bemühen muß, über dieselben erhaben zu sein:

Soliloquia I 12. 21: R. Dolor corporis restat, qui te fortasse vi sua commovet. A. Et ipsum non ob aliud vehementer formido, nisi quia me impedit a quaerendo. Quamquam enim acerrimo his diebus dentium dolore torquerer, non quidem sinebar animo volvere, nisi ea, quae jam forte didiceram, a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione opus erat: tamen mihi videbatur, si se ille mentibus meis veritatis fulgor aperiret, aut me non sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum. Sed quia etsi nihil majus aliquando pertuli, tamen saepe cogitans quanto graviores possint accidere.

Nach diesen Worten meint er also sogar, daß die erkannte Wahrheit eine solche Macht auch über den Körper ausübe, daß man dann den körperlichen Schmerz entweder gar nicht fühlt oder mit Leichtigkeit erträgt. Für ihn war eine solche Herrschaft des Geistes über den Körper zunächst noch illusorisch, weil er

---

1) Soliloquia II. 14. 26. 2) cf. auch de beata vita 3—6.
3) cf. oben Seite 15.

eben die Wahrheit noch nicht gefunden hatte, sondern suchte. Weil er so nach Weisheit und Wahrheit streben und ihr sich dann widmen will, hat das Leben für ihn einen Wert, während er es sonst gering achtet. Früher, als er dem Sinnengenuß noch fröhnte, war ihm das Leben Selbstzweck, jetzt ist es ihm nur Mittel zum Zweck der Erforschung der Wahrheit.

Soliloquia I 12. 20: Ratio: Non igitur et vitam istam propter seipsam, sed propter sapientiam vis manere. Aug.: Sic est.

Denn nun ist die Erforschung der Wahrheit der Zweck des Lebens:

Soliloquia I 13. 22: Ego autem solam propter se amo sapientiam, cetera vero vel adesse mihi volo, vel deesse timeo propter ipsam, vitam, quietem, amicos[1].

Und wie er für sich die Wahrheit als das allein erstrebenswerte Ziel hinstellt, so auch für seine Freunde und Schüler. Wenn er mit diesen z. B. Erörterungen über die Philosophie der Akademiker anstellt, so ist der Zweck derselben nur das Finden der Wahrheit:

Contra Academicos I 9. 25: Nam cum instituissem vos ad quaerendam veritatem magnopere hortari, coeperam ex vobis quaerere, quantum in ea momenti poneretis. Omnes autem posuistis tantum, ut plus non desiderem. Nam cum beati esse cupiamus, sive id fieri non potest nisi inventa, sive non nisi diligenter quaesita veritate: postpositis ceteris omnibus rebus, nobis si beati esse volumus perquirenda est.

Wenn er seine Schrift Contra Academicos seinem väterlichen Freunde Romanianus widmet, so ist der Zweck dieser philosophischen Abhandlung, wie aus der oftmaligen Apostrophierung des Freundes in derselben deutlich hervorgeht, auch ihn, dem er so viel verdankt, zum Forschen und Suchen nach der Wahrheit anzuregen[2].

In einer langen lebhaften Ausführung zählt er auf, was er, Augustinus, dem Freunde von Jugend auf zu verdanken habe, um ihn unter Hinweis auf diese Wohltaten und die daraus entsprungene Freundschaft zu bitten, daß er nun auch der Philosophie sich zuwende und so durch die Gesinnungsgemeinschaft

---

[1]) cf. Soliloquia I. 14. 25.
[2]) cf. Contra Academicos II. 3. 8. unten Seite 27.

auch auf diesem Gebiete das Freundschaftsverhältnis zu einem noch innigeren gestalte:

Contra Academicos II 2. 3: Ergo aggredere mecum philosophiam: hic est quidquid te anxium saepe atque dubitantem mirabiliter solet monere: non enim metuo aut a socordia morum, aut a tarditate ingenii tui[1].

Dieser selbe Wunsch zieht sich auch oft durch die Gespräche mit Licentius, dem Sohne seines Freundes, hindurch[2].

Denn die Wahrheit kann man nur vermittelst der Philosophie wahrhaft suchen und finden. Diese Anschauung finden wir immer und immer wieder in allen möglichen Variationen in jenen ersten Schriften ausgesprochen:

Contra Academicos II 3. 8: Sed ad nos redeamus, nos inquam, Romaniane philosophemur: reddam tibi gratiam, filius tuus coepit jam philosophari; ego eum reprimo, ut disciplinis necessariis prius excultus vigentior et firmior insurgat, quarum te ne metuas expertem, si bene te novi, auras tibi liberas tantum opto. Nam de indole quid dicam? Utinam non tam rara essent in hominibus, quam certa est in te. Restant duo vitia et impedimenta inveniendae veritatis, a quibus tibi non multum timeo, tamen ne te contemnas etque inventurum esse desperes, aut certe ne invenisse te credas. Quorum primum si tamen inest, ista tibi disputatio fortasse detrahet. Saepius enim succensuisti Academicis, eo quidem gravius, quo minus eruditus esses, sed eo libentius, quod veritatis amore illiciebaris. Itaque jam cum Alypio, te fautore confligam, et tibi facile persuadebo quod volo, probabiliter tamen. Nam ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris. Illud autem alterum, quod te fortasse aliquid invenisse praesumis, quamvis a nobis jam quaerens dubitansque discesseris: tamen si quid superstitionis in animum revolutum est, ejicietur profecto, vel cum tibi aliquam inter nos disputationem, ‚de Regione' misero, vel cum praesens tecum multa contulero.

Daher rührt auch jenes öfters ausgesprochene Verlangen, den Ballast von Amt, Brotarbeit und öffentlicher Stellung wegzuwerfen und allein dem Studium der Philosophie das Leben zu widmen:

---

1) cf. dazu die weiteren Ausführungen in den §§ 3—6. a. a. O.
2) Contra Academicos II. 7. 18.

Contra Academicos II, 2. 4: Nam cum praesens praesenti tibi exposuissem interiores motus animi mei, vehementerque ac saepius assererem, nullam mihi videri prosperam fortunam, nisi quae otium philosophandi daret, nullam beatam vitam, nisi qua in philosophia viveretur: sed me tanto meorum onere, quorum ex officio meo vita penderet, multisque necessitatibus, vel vani mei pudoris, vel ineptae meorum miseriae refrenari, tam magno eo elatus gaudio tam sancto hujus vitae inflammatus ardore, ut te diceres, si tu ab illarum importunarum litium vinculis aliquo modo eximereris, omnia mea vincula etiam patrimonii tui mecum participatione rupturum.

Deshalb preist er auch die Krankheit, die ihn zwang, die Brücken hinter sich abzubrechen und den entscheidenden Schritt aus dem Amte heraus zu tun[1].

Hier im Studium der Philosophie fühlt er sich wohl und wird nicht müde, deren Vorzüge sich und seinen Freunden in immer neuen Wendungen vor die Augen zu führen und jene davor zu warnen, daß sie sich nicht durch Beschäftigung mit andern Dingen von der Philosophie abziehen ließen:

De ordine I 3. 8: Hic ego nonnihil metuens ne studio poeticae penitus provolutus (sc. Licentius) a philosophia longe raperetur.

Contra Academicos I 1. 4: Philosophia est enim, a cujus uberibus se nulla aetas queretur excludi, ad quam avidius retinendam et hauriendam quo te incitarem, quamvis tuam sitim bene noverim, gustum tamen mittere volui, quem tibi suavissimum, et ut ita dicam, inductorium fore, peto ne frustra speraverim.

Contra Academicos II 2. 3: Ergo aggredere mecum philosophiam: hic est quidquid te anxium saepe atque dubitantem mirabiliter solet monere: non enim metuo aut a socordia morum aut a tardidate ingenii tui[2]. (Gesprochen zu Romanianus.)

In so hohem Maße liebt Augustin die Philosophie, daß er sogar den Ausspruch wagen kann, er würde seine Mutter verachten, wenn sie nicht diese Liebe zur Weisheit mit ihm teilte:

---

[1]) Contra Academicos I. 1. 3. cf. auch de ordine I. 2. 5. oben Seite 17.

[2]) cf. contra Acad. II. 2. 6, II. 3. 7, II. 4. 10, III. 4. 7, de ordine I. 24, Soliloquia I. 22.

De ordine I 11. 32: Contemnerem te igitur in his litteris meis, si sapientiam non amares; non autem contemnerem, si eam mediocriter amares; multo minus, si tantum quantum ego amares sapientiam. Nunc vero cum eam multo plus quam meipsum diligas, et noverim quantum me diligas cumque in ea tantum profeceris, ut jam nec cujusvis incommodi fortuiti, nec ipsius mortis, quod viris doctissimis difficillimum est, horrore terrearis, quam summam philosophiae arcem omnes esse confitentur, egone me non libenter tibi etiam non discipulum dabo?

Groß ist darum auch seine Freude, wenn es ihm gelingt, seine Schüler für diese seine geliebte Wissenschaft zu begeistern:

De ordine I 6. 16: Et cum tacuisset Trygetius, egoque meipsum non caperem gaudio, quod videbam adolescentem carissimi amici filium etiam meum fieri, nec solum verum in amicum quoque jam mihi surgere atque grandescere, et cuius studium vel in mediocres litteras desperaveram, quasi respecta possessione sua toto impetu in mediam venire philosophiam.

Und diese Liebe zur Philosophie war in ihm keineswegs etwa jüngeren Datums: seit langen Jahren schon hatte sie ihn beseelt, seitdem ihm in seinem 19. Lebensjahre Ciceros Hortensius in die Hände gefallen war:

De beata vita 4: Ego ab usque undevicesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer.

Jene Liebe zur Philosophie wurde in ihm eben durch das mächtige Verlangen nach Wahrheit genährt und erhalten, das in seinem Innern lebte. In dieser Liebe hatte er sich mit seinem alten Gönner Romanianus eins gewußt[1]. Mit glühenden Farben weiß er ihm seine Begeisterung für diese Bestrebungen zu schildern:

Contra Academicos II 2. 5: Itaque cum admoto nobis fomite discessisses, nunquam cessavimus inhiantes in philosophiam, atque illam vitam quae inter nos placuit atque convenit, prorsus nihil aliud cogitare: atque id constanter quidem, sed minus acriter agebamus, putabamus tamen satis nos agere. Et quoniam nondum aderat ea flamma, quae summa nos arreptura erat,

[1]) cf. contra Acad. II. 2. 6 oben Seite 26.



illam qua lenta aestuabamus, arbitrabamur vel esse maximam. Cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res Arabicas ubi exhalarunt in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas, incredibile, Romaniane, incredibile et ultra quam de me fortasse et tu credis, (quid amplius dicam?) etiam mihi ipsi de meipso incredibile incendium concitarunt.

Mit solchen Schilderungen mochte er die Hoffnung verbinden, seinen alten Freund wieder für die Philosophie zu gewinnen[1].

Bei diesen Ausführungen über die Philosophie spricht sich Augustin über einen Punkt nicht direkt und bestimmt aus, darüber nämlich, welches die rechte Philosophie sei. An einer Stelle unterscheidet er zwischen wahrer und falscher Philosophie; er verurteilt da die falsche und bringt die wahre mit dem Christentum in Verbindung. Diese wahre Philosophie ist ihm identisch mit der Weisheit. Doch eine scharfe Definition dieser wahren Philosophie gibt er nicht. Trotzdem kann man unschwer herausfinden, daß er die platonische, beziehungsweise neuplatonische als die wahre Philosophie ansieht. Der Platonismus war ihm die wahre Philosophie, weil nach seiner Überzeugung dieser dem Christentum am nächsten kam, ja erst die Mittel zu einer wissenschaftlichen Rechtfertigung der christlichen Religion bot:

De ordine I 11. 32: Ne quid mater ignores, hoc graecum verbum, quo philosophia nominatur, latine amor sapientiae dicitur. Unde etiam divinae scripturae, quas vehementer amplecteris, non omnino philosophos, sed philosophos huius mundi evitandos atque irridendos esse praecipiunt. Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur, satis ipse Christus significat, qui non dicit: regnum meum non est de mundo, sed: regnum meum non est de hoc mundo. Nam quisquis omnem philosophiam fugiendam putat, nihil nos vult aliud, quam non amare sapientiam.

Fragt man nach den Motiven, die Augustin fortwährend zu dem Streben nach Wahrheit und dem Forschen in der Philosophie angeregt haben, so wird man auf manche Punkte den Finger legen können. Man wird hinweisen können auf den regen, aufgeschlossenen Sinn, der schon bei dem Knaben sich äußerte und den Dingen auf den Grund zu gehen suchte; man wird hin-

---

[1]) cf. contra Acad. II. 7. 18 und das oben Seite 26 Gesagte.

weisen können auf den großen Einfluß der Mutter, der sich nach zwei Seiten hin, nach der positiven und nach der negativen hin, geäußert haben mag: positiv dadurch, daß er dem Knaben den durch die charaktervolle, geschlossene Persönlichkeit der Mutter verstärkten Eindruck mitgab, im Christentum liege die Wahrheit, und negativ dadurch, daß er durch jene Behauptung von der absoluten Wahrheit des Christentums in dem Knaben gerade den Widerspruch und den Versuch, diesen Anspruch des Christentums auf seine Richtigkeit hin zu prüfen, herausfordern mochte. Man wird auch endlich hinweisen können auf jene reichen Bildungselemente des klassischen Altertums, mit denen der aufgeweckte und erregbare Knabe und Jüngling in Berührung kam und durch die er zum Nachdenken angeregt werden mußte. Ebenso wird man die starken philosophischen und religiösen Strömungen und Bestrebungen in Betracht ziehen können, die bis in die Tage Augustins einen heißen Kampf, oft einen Kampf um die Existenz miteinander führten. Man wird, wenn man das alles erwägt, vieles in Augustins Entwickelungsgange fassen, begreifen und erklären können. Aber mit alledem die ganze Persönlichkeit des Kirchenvaters erklären zu wollen, wäre eine Vermessenheit. Schon durch den Hinweis müßte solch ein Versuch sich sofort als unrichtig erweisen, daß gewiß auf tausend andere Jünglinge jener Zeit dieselben Einflüsse mit größeren oder geringeren Modulationen sich geltend gemacht haben, ohne daß dieselben wurden, was Augustin geworden ist. Die letzten Motive und Erklärungsgründe für das Zustandekommen der Charaktere und Persönlichkeiten, besonders solch mächtiger und riesengroßer wie eines Augustin, werden immer unauffindbar und geheimnisvoll, werden immer transscendental sein. „Jede einzelne Tatsache ist für das wissenschaftliche Verständnis ein Unendliches. Das gilt schon vom Naturerkennen, kommt uns nur da in der Regel nicht zum Bewußtsein, weil es uns in ihm nicht um das Einzelne und die individuellen Züge zu tun ist. Anders in der Erkenntnis der Geschichte: da drängt es sich auf, daß wir in der Erkenntnis des Einzelnen auf eine Schranke stoßen, auch wenn und wo wir den großen Zusammenhang des Geschehens ganz wohl zu erkennen vermögen. Namentlich wenn es sich um die Erkenntnis des persönlichen Lebens und bestimmter einzelner Personen handelt, verhält es sich so.

Da reicht die Erkenntnis niemals in das innerste Geheimnis des Lebens hinein, da bleibt immer ein Rest, der nicht aufgeht"[1]. Dem Historiker bleibt nur die Aufgabe, die Gedanken, wie sie aus dem Gehirn eines Menschen entspringen und dann in Ursache und Wirkung sich in die Tat umsetzen, zu verfolgen und klarzulegen. Ins Hirn selbst hinein und seine geheimnisvolle Werkstatt zu sehen, ist nicht seines Amtes. Das muß er der Psychologie überlassen, die aber auch, wenn sie ehrlich sein und sich nicht mit einem Schwall unsicherer und unverständlicher Behauptungen umgeben will, eingestehen muß, daß sie nur herzlich wenig erklären kann. Ein Charakter, besonders solch ein umfassender Charakter wie der Augustins, läßt sich eben nicht so vorführen wie eine chemische Analyse, und eine Persönlichkeit läßt sich nicht deduzieren wie eine mathematische Formel. Das muß man sich immer wieder sagen und festhalten, wenn man jenes emsige Ringen Augustins um den Besitz der Wahrheit verfolgt.

Aus diesem Grunde darf man auch einzelne Ereignisse oder Gedanken in ihrem Einfluß auf die Charakterentwicklung des Kirchenvaters nicht überschätzen. Das ist besonders oft hinsichtlich des Einflusses geschehen, den Ciceros Hortensius auf ihn ausgeübt haben soll. Die landläufige Tradition, wie sie noch ganz besonders häufig im Unterricht in Schule und Kirche sich findet, geht weit über die Angaben hinaus, die wir bei Augustin selbst finden und läßt den Hortensius einen tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluß auf den ringenden Jüngling hinsichtlich seiner Wendung zum Christentum ausüben. Es mag darum hier einmal dargelegt werden, was sich aus Augustin selbst darüber ermitteln läßt. In den Confessionen erzählt er, daß ihm in seinem neunzehnten Jahre der Hortensius in die Hände gegeben wurde und zwar infolge der Studienordnung der Rhetorenschulen, die für einen bestimmten Termin die Beschäftigung mit diesem Buche vorschrieb. Dieses Buch, das wegen seiner Form den Angehörigen jener Schulen zum Studium vorgelegt wurde, zog ihn durch seinen Inhalt an, lockte ihn zum Studium der Philosophie und wies ihn auf Gott hin. Aber es muß nachdrücklich darauf hingedeutet werden, daß dieser Gott

[1]) Kaftan, Dogmatik. 3. u. 4. Aufl. Tübingen und Leipzig 1901. pg. 430.

eben nur der Gott war, nach dessen Erkenntnis die Akademiker strebten, nicht der Gott des Christentums.

Confessiones III 4. 7: Inter hos ego, imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae; et usitato jam discendi ordine perveneram in librum quemdam cujusdam Ciceronis, ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam, et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum, et ad teipsum, Domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Siluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili, et surgere coeperam, ut ad te redirem. Non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undevigesimum, jam defuncto patre ante biennium: non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum, neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat.

Also auch vom abgeschlossenen Standpunkt der Confessionen aus gibt Augustin zu, daß der Hortensius für ihn von Einfluß und Bedeutung gewesen ist. Nur darin sehen wir die Schärfe der späteren Anschauungsweise, daß er geringschätzig von „einem gewissen Cicero" redet, während sich in den früheren Schriften eine große Reihe von Lobsprüchen auf ihn findet.

Noch aus zwei anderen Stellen der Confessionen geht hervor, daß er in seinem neunzehnten Jahre — eben durch die Lektüre des Hortensius — eine Anregung zu philosophischen Studien und damit zugleich zu sittlichem Streben empfangen habe.

Conf. VI 11. 18: Et ego maxime mirabar, satagens et recolens, quam longum tempus esset ab undevigesimo anno aetatis meae, quo fervere coeperam studio sapientiae; disponens, ea inventa, relinquere omnes vanarum cupiditatum spes inanes et insania, mendaces.

Conf. VIII 7. 17: Quoniam multi mei anni mecum effluxerant, forte duodecim anni, ex quo ab undevicesimo anno aetatis meae, lecto Ciceronis Hortensio, excitatus eram studio sapientiae; et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, cuius non inventio, sed vel sola inquisitio iam praeponenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium, et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus.

Es war oben am Anfang dieses Paragraphen ausgeführt worden, wie Augustin in den Tagen des Aufenthaltes in Cassiciacum von dem Eifer für die Wahrheit beseelt ist, wie er der Hoffnung zuversichtlich Ausdruck gibt, daß er vermittelst der Philosophie diese Wahrheit ganz finden werde. Dieses Zutrauen zu der Philosophie als Wegweiserin zur Wahrheit war in ihm durch die Lektüre des Hortensius geweckt worden. Aber das Streben nach Wahrheit, nach einheitlicher Weltanschauung in den disharmonischen, einander oft entgegengesetzten Strömungen des Lebens, dieses Glückseligkeitsstreben also, war schon früher, auch in den Tagen des weltförmigen Lebens vor der Bekanntschaft mit dem Hortensius in ihm rege gewesen. Das muß Loofs entgegengehalten werden, der erst durch den Hortensius in Augustin die Liebe zur Wahrheit entstehen läßt[1]. Es ist vielmehr zu sagen: die Lektüre des Hortensius hat in ihm die Überzeugung erweckt, er könne die Wahrheit, nach der er schon lange trachtete, nur finden, wenn er sich der Philosophie widmete und zugleich das weltliche Treiben verachtete. Nicht auf diese Beeinflussung durch den Hortensius, wie Loofs will, sondern auf die schon vorhandene Liebe zur Wahrheit sind die Worte zu beziehen:

De utilitate credendi I 1: . . . . non putavi apud te silendum esse, quid mihi de invenienda ac retinenda veritate videatur; cuius, ut scis, ab ineunte adolescentia magno amore flagravimus.

Dagegen regte auch nach den Worten de beata vita 4[2] der Hortensius in ihm den Wunsch an, sich ganz dem Studium der Philosophie hinzugeben. Auch in den Büchern contra Academicos kommt er auf den Hortensius zu sprechen. Dieselben Gedanken, die einst in ihm durch dieses Buch geweckt wurden, möchte er nun dadurch auch in ihnen wachrufen und sie für das Studium der Philosophie gewinnen.

Contra Academicos I 1. 4: Pauculis igitur diebus transactis, posteaquam in agro vivere coepimus, cum eos ad studia hortans atque animans, ultra quam optaveram paratos et prorsus inhiantes viderem, volui tentare pro aetate quid possent: praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur.

---

[1]) Artikel „Augustin“ in Herzogs Realenzyklopädie. 3. Aufl. 1897. Bd. 2.

[2]) cf. oben Seite 29.

Auch die Stelle Contra Academicos III 4. 7 kommt hierfür in Betracht[1].

Was war nun der praktische Erfolg jener Lektüre? Loofs sagt: „Die Wahrheit zu erkennen, war seitdem Augustins höchstes Verlangen; unter der von Cicero ausgegebenen Losung: una essemus beati cognitione naturae et scientia, stand von nun ab Augustins ideales Streben. Zugleich begann sich die Spannung zu bilden, die erst Augustins Bekehrung löste, die Spannung, deren Verständnis für Augustins Auffassung vom Christentum von fundamentaler Bedeutung ist.“ Aber das Verlangen nach Wahrheit war schon vorher in ihm rege, die Spannung trat also jetzt nicht erst ein, sondern sie wurde nur erhöht und verschärft. Die Glückseligkeit hatte Cicero im Besitz der Wahrheit oder auch schon im Streben nach ihr gefunden:

Contra Academicos I 3. 7: Placuit enim Ciceroni nostro, beatum esse, qui veritatem investigat, etiam si ad ejus inventionem non valeat pervenire. Ubi hoc, inquit, Cicero dixit? Et Licentius, quis ignorat eum affirmasse vehementer, nihil ab homine percipi posse, nihilque remanere sapienti, nisi diligentissimam inquisitionem veritatis; propterea quia si incertis rebus esset assensus, etiam si fortasse verae forent, liberari ab errore non posset? quae maxima est culpa sapientis. Quamobrem si et sapientem necessario beatum esse credendum est, et veritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est, quid dubitamus existimare beatam vitam, etiam per se ipsa investigatione veritatis posse contingere?

Und zugleich hatte Cicero geurteilt, daß der, welcher nach der Wahrheit strebe, irdische Dinge, wie Reichtum, Ehre und Genuß, gering achten müsse.

Soliloquia I 10. 17: R. Divitias nullas cupis? A. Hoc quidem non nunc primum. Nam cum triginta tres annos agam, quatuordecim fere anni sunt ex quo ista cupere destiti, nec aliud quidquam in his, si quo casu offerrentur, praeter necessarium victum liberalemque usum cogitavi. Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas.

Diese Worte Ciceros haben nach Augustins Äußerungen

[1]) cf. oben Seite 15.

offenbar einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht und mußten notwendigerweise den Konflikt, der in seinem Innern schon lange rege war, noch sehr erhöhen. Es ringen jetzt drei Mächte in ihm: die Weltlust, die Neigung zur Philosophie und das Christentum, das, wie Loofs mit Recht betont, keineswegs nur als traditionelle Macht in ihm rege war. Eben weil das Christentum noch sein Innenleben beeinflußte, fühlte er sich von dem Hortensius nicht völlig befriedigt: der Name Christi fehlte ihm in dem Buche. Den Kampf dieser widerstreitenden Gefühle schildert die folgende Stelle der Confessionen:

Conf. III 4. 8: Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te; et nesciebam quid ageres mecum! Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen Graecum habet *φιλοσοφίαν*, quo me accendebant illae litterae (nämlich der Hortensius). Sunt qui seducant per philosophiam magno et blando et honesto nomine colorantes et fucantes errores suos: et prope omnes qui ex illis et supra temporibus tales erant, notantur in eo libro et demonstrantur; et manifestatur ibi salutifera illa admonitio spiritus tui per servum tuum bonum et pium: videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem seductionem, secundum traditionem hominum, secundum elementa hujus mundi, et non secundum Christum; quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter)[1]. Et ego illo tempore, scis tu, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica nota erant; hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam, quaecumque esset, sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerer et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam; et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi. Quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen salvatoris mei filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum praebiberat et alte retinebat; et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum et expolitum et veridicum, non me totum rapiebat.

Er greift nun wieder nach der heiligen Schrift; aber sie steht ihm nicht so hoch wie Ciceros Hortensius; sie erscheint ihm

[1]) Colosser 2, 8 und 9.

zu kindlich und zu mystisch zu gleicher Zeit und außerdem verlangt sie Autoritätsglauben. Und der Autorität will er sich nun eben nicht unterwerfen, sondern nur der überzeugenden Wahrheit. Es ist der Wahrheitsdrang in ihm, der sich keine Zügel anlegen läßt. So steht ihm Ciceros Hortensius höher als das Christentum:

Conf. III 5. 9: Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas, ut viderem quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis, neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis: et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi cum attendi ad illam scripturam: sed visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum ejus; et acies mea non penetrabat interiora ejus. Verumtamen illa erat, quae cresceret cum parvulis; sed ego dedignabar esse parvulus, et turgidus fastu mihi grandis videbar.

Natürlich mußte er sich in solch einem Zustande unbefriedigt fühlen. Den Ausweg aus diesem Dilemma glaubte er bei den Manichäern finden zu können. Denn bei ihnen schien sich das, was er suchte: Christentum und die Wahrheit, erwiesen auf dem Wege der philosophischen Deduktion, in harmonischer Vereinigung zu finden. Des Hortensius gedenkt er in der manichäischen Epoche nicht. Und abgesehen von den angeführten Stellen kommt er in den weiteren Schriften bis 400 auf seine Beeinflussung durch Hortensius nicht mehr zu sprechen. Dieser Einfluß ist also bedeutend überschätzt worden; er ist eben nur darin zu suchen, daß ihm in seinem 19. Lebensjahre durch die Lektüre des Hortensius wahrscheinlich gemacht wurde, daß der Mensch nicht durch Befriedigung der Sinnenlust und Genußsucht, sondern auf dem Wege der philosophischen Forschung die Wahrheit, das heißt das Glück, die Ruhe und Harmonie seines Lebens finden könne. Dieser Gedanke, einmal in seine Seele hineingeschleudert, ist darin haften geblieben. Aber Augustin hat ihm nicht zielbewußt Folge gegeben, sondern ist ihm gleichsam nur tastend und unsicher nachgegangen. Denn die ganze manichäische Periode ist der tastende Versuch, auf diesem Wege zum Ziele zu gelangen. Und es sind, wie oben schon ausgeführt worden war, Wechselströmungen: philoso-

phische Bestrebungen, christliche Neigungen und Weltlust, die auch in der manichäischen Periode zum Teil nebeneinander herliefen, zum Teil aber auch sich gegenseitig ausschalteten. Von den Manichäern unbefriedigt gelassen, wendet er sich wieder der griechischen Philosophie zu, deren einzelne Systeme er durchläuft. Und der immer stärker werdende Grundton in jener Entwicklungsphase klingt in die Überzeugung aus, daß er in der Philosophie die heißersehnte Wahrheit finden werde. Aber immer wieder auch mischen sich dahinein Obertöne, die das Christentum erklingen macht, während je länger je mehr weltliche Gedanken zurücktreten. Endlich ist er auf dem Standpunkte angelangt, daß die neuplatonische Philosophie zur Wahrheit führe und zugleich die Möglichkeit biete, das Christentum wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Das ist der Standpunkt, auf dem er in Cassisiacum bei der Abfassung jener ersten uns erhaltenen Schriften steht. Seine Krankheit war ihm, wie oben ausgeführt wurde, zu Hilfe gekommen, so daß er sich aus allem, was ihn umgab und fesselte, herausriß und dem Gedanken von der Möglichkeit, die Wahrheit durch die Philosophie zu finden, nun auch praktisch zielbewußt Folge gab. Von dem Bewußtsein, jetzt endlich, endlich den rechten Weg gefunden zu haben, mag auch zum großen Teil jene Fröhlichkeit herrühren, welche die ersten Schriften atmen. War er doch froh, jetzt seinem längst gehegten Wunsche nachkommen und sich mit vollem Eifer und in aller Muße dem Studium der Philosophie und dem weiteren Erforschen der erkannten Wahrheit hingeben zu können. Damit war von selbst etwas anderes gegeben, nämlich die Abwendung von weltlichen Zielen und die Verurteilung jenes weltförmigen Treibens, worin er auch früher die Wahrheit und des Lebens Zweck gesucht hatte. Sieht man einen Weg zu einem Ziele deutlich und klar vor sich, so kommt man nicht mehr in Versuchung, nach rechts oder links von diesem Wege abzuschweifen. Ist der eine Weg der richtige, so müssen die andern falsch sein. Und so finden sich in jenen Schriften von Cassisiacum ganz naturgemäß viele Äußerungen, welche nicht nur sein früheres weltförmiges Genußleben, sondern überhaupt ein Leben verurteilen, welches nun einmal die Signatur eines Menschen bildet, der in der Welt steht, arbeitet, ringt und von ihrem Strome mit fortgezogen wird. Denn selbst in solch einem

Leben muß er ein Hindernis für sein Bestreben sehen, durch die Philosophie die Wahrheit zu erkunden. Die hauptsächlichsten in Betracht kommenden Stellen mögen hier angeführt werden:

Contra Academicos II 2. 4: Postremo quidquid de otio meo modo gaudeo, quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum respiro, resipisco, redeo ad me . . . . . tu animasti, tu impulisti, tu fecisti.

Die eine auch hierfür in Betracht kommende Stelle Contra Academicos I 1. 3 ist schon oben Seite 28 erwähnt worden.

Contra Academicos II 2. 4: Sed me tanto meorum onere, quorum ex officio meo vita penderet, multisque necessitatibus, vel vani mei pudoris vel ineptae meorum miseriae refrenavi: tam magno es elatus gaudio, tam sancto huius vitae inflammatus ardore, ut te diceres, si tu ab illarum importunarum litium vinculis aliquo modo eximereris, omnia mea vincula etiam patrimonii tui me cum participatione rupturum.

Contra Academicos II 2. 5: Quis me tunc honor, quae hominum pompa, quae inanis famae cupiditas, quod denique huius mortalis vitae fomentum atque retinaculum commovebat? Prorsus totus in me cursim redibam[1].

Contra Academicos III 20. 43: Contemtis tamen ceteris omnibus, quae bona mortales putant, huic (sc. sapientiae) investigandae servire proposui.

De beata vita 4: Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolarem, fateor uxoris honorisque illecebra detinebar, ut cum haec essem consecutus, tum Deum me, quod paucis felicissimis licuit, totis velis, omnibusque remis in illum sinum raperem, ibique conquiescerem. Lectis autem Platonis paucissimis libris . . . . . collataque cum eis quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem ancoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret.

De ordine I 10. 30: Tu nescis in illa schola graviter me stomachari solitum, quod usque adeo pueri non utilitate atque decore disciplinarum, sed inanissimae laudis amore ducerentur,

---

[1]) cf. auch die Stelle contra Acad. II 2. 6. und contra Acad. II 9. 22. Seite 24.

ut quosdam etiam aliena verba recitare non puderet, exciperentque plausus (o ingemiscendum malum) ab eisdem ipsis, quorum erant illa, quae recitabant. Ita vos, quamvis nihil unquam, ut opinor, tale feceritis, tamen et in philosophiam et in eam vitam, quam me tandem occupasse laetor, aemulationis tabificae atque inanis jactantiae ultimum, sed nocentiorem ceteris omnibus pestem introducere ac proseminare conamini: et fortasse quia vos ab ista vanitate morboque deterreo, pigriores eritis ad studia doctrinae et ab ardore ventosae famae repercussi, in torporem inertiae congelabitis. Me miserum, si necesse erit tales etiam nunc perpeti, a quibus vitia decedere sine aliorum vitiorum successione non possint.

Von ganz besonderer Wichtigkeit sind eine Reihe von Ausführungen in den Soliloquia, die deshalb hier ausführlich zitiert werden müssen:

Soliloquia I 10. 17: R(atio): Divitias nullas cupis? A(ugustinus): Hoc quidem non nunc primum. Nam cum triginta tres annos agam, quatuordecim fere anni sunt ex quo ista cupere destiti, nec aliud quidquam in his, si quo casu offerrentur, praeter necessarium victum liberalemque usum cogitavi. Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias, sed si provenerint sapientissime atque cautissime administrandas. R. Quid honores? A. Fateor eos modo ac pene his diebus cupere destiti. R. Quid uxor? Nonne te delectat interdum pulcra, pudica morigera litterata, vel quae abs te facile possit erudiri, afferens etiam dotis tantum, quoniam contemnis divitias, quantum eam prorsus nihilo faciat onerosam otio tuo, praesertim si speres certusque sis nihil ex ea te molestiae passurum? A. Quantumlibet velis eam pingere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decrevi: nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta feminea corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. Itaque si ad officium pertinet sapientis (quod nondum comperi) dare operam liberis, quisquis rei huius tantum gratia concumbit, mirandus mihi videri potest, at vero imitandus nullo modo: nam tentare hoc periculosius est, quam posse felicius. Quamobrem satis, credo, juste atque utiliter pro libertate animae meae mihi imperavi, non cupere, non quaerere, non ducere uxorem. R. Non ergo

nunc quaero quid decreveris, sed utrum adhuc lucteris, an vero iam ipsam libidinem viceris? Agitur enim de sanitate oculorum tuorum. A. Prorsus nihil huiusmodi quaero, nihil desidero, etiam cum horrore atque aspernatione talia recordor. Quid vis amplius? Et hoc mihi bonum in dies crescit: nam quanto augetur spes videndae illius, qua vehementer aestuo pulcritudinis, tanto ad illam totus amor voluptasque convertitur. R. Quid ciborum iucunditas, quantae tibi curae est? A. Ea quae statui non edere, nihil me commovent. Iis autem, quae non amputavi, delectari me praesentibus fateor, ita tamen ut sine ulla permotione animi vel visa, vel gustata subtrahantur. Cum autem non adsunt prorsus, non audet haec appetitio se inserere ad impedimentum cogitationibus meis: sed omnino sive de cibo et potu, sive de balneis ceteraque corporis voluptate nihil interroges. Tantum habere appeto, quantum in valetudinis opem conferri potest.

Soliloquia I 11. 18: R. Multum profecisti: ea tamen, quae restant ad videndam illam lucem, plurimum impediunt. Sed molior aliquid quod mihi videtur facile ostendi, aut nihil edomandum nobis remanere, aut nihil nos omnino profecisse, omniumque illorum, quae resecta credimus tabem manere. Nam quaero abs te, si tibi persuadeatur aliter cum multis carissimis tuis te in studio sapientiae non posse vivere, nisi ampla res aliqua familiaris necessitates vestras sustinere possit, nonne desiderabis divitias et optabis? A. Assentior. R. Quid si etiam illud appareat et multis te persuasurum esse sapientiam, si tibi de honore auctoritas creverit, eosque ipsos familiares tuos non posse cupiditatibus suis modum imponere seque totos convertere ad quaerendum deum, nisi et ipsi fuerint honorati idque nisi per tuos honores dignitatemque fieri non posse, nonne ista etiam desideranda erunt et ut proveniant magnopere instandum. A. Ita est ut dicis. R. Iam de uxore nihil disputo, fortasse enim non potest ut ducatur exsistere talis necessitas: quamquam si eius amplo patrimonio certum sit sustentari posse omnes, quos tecum in uno loco vivere otiose cupis, ipsa etiam concorditer id sinente, praesertim si generis nobilitate tanta polleat, ut honores illos quos esse necessarios iam dedisti, per eam facile adipisci possis, nescio utrum pertineat ad officium tuum ista contemnere. A. Quando ego istud sperare audeam?

Soliloquia I 11. 19: R. Ita istud dicis, quasi ego nunc requiram quid speres. Non quaero, quid negatum non delectet, sed quid delectet oblatum. Aliud est enim exhausta pestis, aliud consopita. Ad hoc enim valet, quod a quibusdam doctis viris dictum est, ita omnes stultos insanos esse, ut male olere omne coenum, quod non semper, sed dum commoves, sentias. Multum interest utrum animi desperatione obruatur cupiditas, an sanitate pellatur. A. Quamquam tibi respondere non possum, nunquam tamen mihi persuadebis, ut hac affectione mentis, qua nunc me esse sentio, nihil me profecisse arbitrer. R. Credo propterea tibi hoc videri, quia quam vis ista optare posses, non tamen propter se ipsa, sed propter aliud expetenda viderentur. A. Hoc est quod dicere cupiebam: nam quando desideravi divitias, ideo desideravi ut dives essem, honoresque ipsos, quorum cupiditatem modo me perdomuisse respondi, eorum nescio quo nitore delectatus volebam: nihilque aliud in uxore semper adtendi, cum adtendi, nisi quam mihi efficeret cum bona fama voluptatem. Tunc erat istorum in me vera cupiditas, nunc ea omnia prorsus aspernor: sed si ad illa quae cupio, non nisi per haec mihi transitus datur, non amplectenda appeto, sed subeo toleranda. R. Optime omnino: nam nec ego ullarum rerum vocandam puto cupiditatem, quae propter aliud requiruntur.

Ganz besonders charakteristisch ist die folgende Stelle, denn sie zeigt, wie selbst in jener Zeit noch, wo Augustins Streben ein bedeutend abgeklärteres und sein Gemütsleben ein ruhigeres geworden war, das Sehnen nach der vollkommenen Weisheit und Wahrheit einen recht stürmischen Charakter annehmen konnte und mit diesem Sehnen gleichsam organisch sich die Negation aller weltlichen Ziele verband:

Soliloquia I 14. 24: Duc age qua vis, per quae vis, quomodo vis. Impera quaevis dura, quaelibet ardua, quae tamen in mea potestate sint, per quae me quo desidero, perventurum esse non dubitem. R.: Unum est, quod tibi possum praecipere, nihil plus novi. Penitus esse ista sensibilia fugienda cavendumque magnopere dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediantur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus: quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cavea inclusis, nisi tales fuerint, ut ista vel effracta vel dissoluta possint in auras suas evadere. Itaque

quando fueris talis ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis quod cupis. A. Quando illud erit, oro te? Non enim puto posse mihi haec in summum venire contemtum, nisi videro illud in cujus comparatione ista sordescant.

Die hier ausgesprochenen ethischen Anschauungen klingen völlig negativ — es ist die klare, neuplatonische negative Ethik, die aus ihnen spricht —, weiter unten wird sich zeigen, daß solchen Äußerungen gewichtige andere gegenüberstehen. Vorerst müssen hier noch ein paar Aussprüche zitiert werden, die sich auf derselben Linie bewegen wie der eben angeführte:

Soliloquia I 14. 25: Nonne vides, quam veluti securi hesterno die pronuntiaveramus, nulla jam nos peste detineri nihilque amare nisi sapientiam: cetera vero non nisi propter istam quaerere aut velle? Quam tibi sordidus, quam foedus, quam exsecrabilis, quam horribilis complexus femineus videbatur, quando inter nos de uxoris cupididate quaesitum est. Certe ista nocte vigilantes, cum rursus eadem nobiscum ageremus, sensisti quam te aliter quam praesumseras, imaginatae illae blanditiae et amara suavitas titillaverit; longe aliter quam putaveras: ut sic tibi secretissimus ille medicus utrumque demonstraret: et unde cura eius evaseris, et quid curandum remaneat.

Auch diese Stelle ist nach mehreren Richtungen hin für die innere Geschichte Augustins besonders lehrreich. Was sich aus ihr ergibt, ist folgendes: 1. Nach der Wahrheit, also dem Sinn und Zweck des Lebens, hat er von jeher gesucht[1]. 2. Die verschiedenen Lebenswege, die er gegangen, hatten nur den Zweck, ihn zur Wahrheit zu führen. 3. Jetzt ist es ihm sicher, daß der Sinnengenuß nicht die Lebenswahrheit zu bieten vermöge. 4. Obwohl ihm diese Erkenntnis theoretisch unabänderlich feststeht, hat er doch praktisch noch mit manchen Versuchungen auf dem Gebiete der Sinnlichkeit zu kämpfen.

Auch die folgende Stelle weist auf solche Kämpfe ihn:

Soliloquia I 14. 26: Sed quaeso te, si quid in me vales, ut me tentes per aliqua compendia ducere, ut vel vicinitate nonnulla lucis illius, quam siquid profeci tolerare iam possum, pigeat oculos referre ad illas tenebras, quas reliqui, si tamen relictae dicendae sunt, quae caecitati meae adhuc blandiri audent.

---

[1]) cf. oben Seite 22.

Es muß hier noch eine Stelle aus dem fünf Jahre später (391) geschriebenen Buche de utilitate credendi herangezogen werden. Sie ist deshalb bemerkenswert, weil sie zeigt: 1. auch in der manichäischen Periode beherrscht ihn zeitweilig die Weltlust[1]. 2. Die Manichäer haben eine derartige Gesinnung entschieden verurteilt. 3. Der Standpunkt der schroffen Ablehnung alles „weltlichen Strebens" ist in den Schriften von Cassisiacum schon genau derselbe wie in der fünf Jahre später geschriebenen Abhandlung: de utilitate credendi.

De utilitate credendi I 3: Vides enim tu mea maxima cura (nam de illis non nimis aestuo) quam hoc inane et facillimum ad reprehendendum cuivis esse possit. Itaque hoc discutiendum dimitto prudentiae tuae. Non enim vereor ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum vitae huius mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens, de pulcritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate bonorum ceterisque noxiis et perniciosis voluptatibus. Haec enim omnia, quod te non latet, cum studiose illos audirem, cupere et sperare non desistebam. Neque hoc eorum doctrinae tribuo: fateor enim et illos sedulo monere, ut ista caveantur. Sed modo me dicere desertum lumine, cum ab his omnibus umbris rerum me averterim, soloque victu ad valetudinem corporis necessario contentus esse decreverim, illustratum autem atque fulgentem fuisse, cum ista diligerem, et his involutus tenerer, hominis est, ut mitissime dicam, minus acute considerantis res, de quibus loqui multum amat.

Durchmustert man die hier angeführten Stellen, so sieht man, daß Augustin mit sehr scharfen Worten einen weltflüchtigen und weltverneinenden Standpunkt vertritt, der an die absprechenden Urteile der Confessionen sehr nahe herankommt. Darin liegt ohne Zweifel ein gewisser Widerspruch zu dem Bilde fröhlichen Lebens, das uns dieselben ersten Schriften an vielen anderen Stellen darbieten. Wie sich solcher Widerspruch verstehen und erklären läßt, wird sich weiter unten zeigen. Andererseits ist es jedoch auch sehr begreiflich, daß solche Verurteilung der „Welt" sich findet. Sobald er in den Anschauungen über den richtigen Weg zur Wahrheit die Peripetie erlebt hat, muß er Front gemacht haben gegen seine früheren Ansichten und sein

---

[1]) cf. oben Seite 38.

weltförmiges Leben. Es ist ja selbstverständlich, wenn er als ein Mensch, der einen moralischen Fonds gewonnen hat, ein Leben in sittlicher Laxheit und Ausschweifung verurteilt, wie er es auch bei sich zu verzeichnen hatte und wie es in jener moralisch besonders versumpften Epoche nicht nur in der Stille, sondern sogar öffentlich geduldet, ja gewissermaßen staatlich sanktioniert wurde[1]. „Selbst die Kirche nahm — wie Loofs bemerkt — an Verbindungen derart keinen Anstoß: qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur, tamen ut unius mulieris, aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit conjunctione contentus[2]. Auch heute noch gelten ja sittliche Laxheit und äußerliches Genußleben in den Kreisen als etwas Selbstverständliches, die Zeit, Geld und Gelegenheit zu einem derartigen Leben haben, aber nicht in Moral und Religion, traditionellen festen Anschauungen oder sozialen Überzeugungen, edlem Familienverkehr oder großen, begeisternden Lebensaufgaben die Mittel besitzen. derartige Versuchungen zu überwinden. Daß Augustin nun diese Lebensweise scharf verurteilt, ist selbstverständlich. Aber es ist bedenklich und auffällig, wenn er mit derselben Schärfe auch über alle anderen weltlichen Dinge abspricht. Es mag noch erklärlich sein, wenn er über den Reichtum ein so hartes Urteil fällt, den er durch Ciceros Hortensius verachten gelernt hatte. Hier hatte also jene Schrift einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Aber wenn er an manchen Stellen die seiner Führung anvertrauten Jünglinge nachdrücklich von weltlicher Freude abmahnt, wenn er so hart abspricht über seinen bisherigen Beruf, wenn er alles Vorwärtsstreben zur tadelnswerten Begierde nach Ruhm und Anerkennung vor den Menschen stempelt, wenn er auch harmlose Vergnügungen, die sittlich Adiaphora sind, verurteilt, wenn er kein Verständnis für den sittlichen Charakter der Ehe hat, sondern sie als eine Folge der Konkupiszenz verwirft und verabscheut, so sind das schon völlig fertig die später von ihm so sehr oft entwickelten Anschauungen über Ehe, Konkupiszenz und Weltflucht, die bis heute noch die wich-

---

1) cf. Meyer: der röm. Konkubinat nach den Rechtsquellen und den Inschriften. Leipzig 1895.

2) conc. Tolet. anni 400 can. 17, Mansi III, 1001.

tigen Teile der Lehranschauungen der römischen Kirche bilden[1].

Aber sind das rein religiöse, rein christliche Motive, die ihn in solchen Urteilen leiteten? Gewiß liegen solche weltflüchtige Momente in jeder Religion und müssen in ihr liegen, also auch im Christentum. „Der christliche Glaube ist ein Fremdling in der Welt, die der Mensch begreift“ (W. Herrmann). Und wenn das Anachoretentum und die Mönche in die Wüste gegangen sind und Unzählige dorthin nach sich gezogen haben, und wenn Augustin durch seinen weittragenden Einfluß solchen Anschauungen die nachdrücklichste Verbreitung verschafft hat, so liegen in solchem Tun entschieden auch christliche Grundgedanken. Aber sie doch nicht allein. In dem Mönchtum und Augustin haben, zum großen Teil ihnen selbst wohl unbewußt, noch zwei andere mächtige Strömungen ihren Einfluß geltend gemacht. Durch die ganze Epoche der römischen Kaiserzeit gehen die Rufe nach Rückkehr zur Einfachheit, Schlichtheit und Strenge der Sitten und der Lebensweise, wie sie die stehenden Symptome einer übersättigten, überreizten und sterbenden Kulturepoche sind. Sie treten mit der Sicherheit eines Naturgesetzes überall da auf, wo eine Kulturperiode die Zeichen der Krankheit und Krisis an sich trägt und lassen sich durch die Geschichte verfolgen bis zu Rousseaus Ruf: retournons à la nature! und dahingehenden Bestrebungen der Vegetarianer und Naturärzte der Gegenwart. Diese Gedanken mußten natürlich auch auf Augustin ihren Einfluß ausüben, denn jeder, auch der selbständigste Charakter, ist doch in gewisser Weise ein Kind seiner Zeit und Umgebung, und Augustin hatte ja selbst die Schalheit und Hohlheit eines weltförmigen Lebens erfahren. Dazu kommt bei dem Mönchtum und bei Augustin noch ein zweites: Der Einfluß des Neuplatonismus. Diese Weltanschauung mag in ihren asketischen, weltflüchtigen Ideen durch jene allgemeine der Welt abgewandte Stimmung, wie sie damals durch weite Kreise ging, stark beeinflußt worden sein. Es wäre interessant, wenn einmal untersucht würde, bis zu welchem Grade der Neuplatonismus in seinen einzelnen Vertretern dieser Stimmung seinen Zoll gezahlt hat und wieweit sein System der Weltflucht und

---

[1]) cf. Schmid a. a. O. pg. 83.

Askese unbeeinflußte, positive Neuschöpfung ist. Die Grenzen werden jedenfalls auf vielen Punkten fließende sein. Mächtige weltflüchtige Strömungen gehen ja durch den ganzen Neuplatonismus, von Plotin an, „der sich schämte, daß er einen Körper hatte“[1], bis zu den letzten Ausläufern dieser Schule. Die neuplatonischen Gedanken hatten die Kirche und das Mönchtum stark beeinflußt. „Das Mönchtum erhob eine Lebensweise zum Prinzip, die in erster Linie nicht an der Aussicht auf die bevorstehende Offenbarung des Reiches Christi, sondern an dem Gedanken des ungestörten Genusses Gottes im Diesseits und der Unsterblichkeit im Jenseits orientiert war“[2]. Dieses „Genießen Gottes“ ist eben neuplatonisch. Aus dem Neuplatonismus hatte die Kirche viel gelernt und herübergenommen: „Ihre Glaubenslehre rivalisierte bereits mit den bewunderten Systemen der Philosophen, aber zu tief hatte sie sich selbst mit ihnen eingelassen, ihre Ziele waren ihr verrückt, ihre Methode gestört worden. Namentlich jenes letzte nachgeborene System griechischer Weisheit, der Neuplatonismus, hatte entscheidend auf sie eingewirkt. Durch das, was sie von ihm entlehnte, suchte sie den Ausfall zu decken, den sie bei dem Verluste oder der Umsetzung ihrer rein religiösen Ideale früh schon erlitten hatte. Aber der überweltliche Gott, den jener lehrte, war nicht der Gott des Evangeliums, und die Erlösung aus dem Sinnlichen, die er verhieß, war von der ursprünglichen christlichen Heilshoffnung sehr verschieden. Doch die Theologen, die ihn studierten oder bekämpften, lebten sich in jene Begriffswelt ein und unmerklich verschob sich ihre eigene“[3]. Augustin stand, als er jene ersten uns erhaltenen Schriften schrieb, sehr stark unter dem Einfluß des Neuplatonismus, er war mit Begeisterung durch seine Schule hindurchgegangen und hatte in ihr eine Brücke zum Christentum gefunden. Es ist darum wohl erklärlich, wenn er in diesen

---

1) *Πλωτῖνος ὁ καθ᾽ ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη· ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης διαθέσεως οὔτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ διηγεῖσθαι ἠνείχετο οὔτε περὶ τῶν γονέων οὔτε περὶ τῆς πατρίδος.* Porphyrius de vita Plotini in: Plotini Enneades rec. Herm. Fridericus Mueller vol. I. Berlin 1878.

2) Harnack: Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. 4. Aufl. Gießen 1895. pg. 18.

3) Harnack a. a. O. pg. 19f.

seinen Anschauungen über Weltflucht und Weltverneinung zum großen Teil auf den Schultern des Neuplatonismus steht. Soviel ist ihm jetzt gewiß, weltförmiges Genießen, in dem er früher sogar den Zweck des Lebens und seine Wahrheit gesucht hatte, ist ein Hemmnis auf dem Wege zur Erkenntnis der vollen Wahrheit!

Bemerkenswert ist es, daß ausschließlich alle seine Äußerungen über Weltflucht sich auf negative Askese, wenn man so sagen darf, beziehen, also auf Beseitigung und Ertötung aller irdischen Interessen und Begierden, weil sie dem Streben nach Wahrheit hinderlich sein können. Positive Askese, also Selbstkasteiung, scheint er kaum getrieben zu haben. Äußerungen, die dahin gedeutet werden könnten, besagen doch nur dies, daß er einzelne Speisen grundsätzlich mied und von den anderen nur so viel zu sich nahm, als zur Stillung des Hungers unbedingt nötig war, eine Lebensweise, die sich übrigens durch sein Magenleiden von selbst gebot.

Contra Academicos II 2. 14: Deinde, cum tantum alimentorum accepissemus, quantum compescendae fami satis esset, ad pratum regressis nobis: Alypius, paream, inquit sententiae tuae nec ausim recusare.

Und wenn er an einer anderen oben schon angeführten Stelle[1] sagt, daß er dem Körper so viel Pflege angedeihen zu lassen wünsche, als für die Gesundheit zuträglich sei, daß er sich gern an manchen leiblichen Genüssen erfreue, sie aber ebenso gern und leicht entbehre, so zeigen diese Worte, daß er weit entfernt ist von selbstquälerischer Askese und daß er hierin durchaus auf dem Standpunkt gesunder evangelischer Ethik steht. Auf dem Gebiete der Askese ist er also kein getreuer Schüler der Neuplatoniker gewesen. Auf große Leistungen in der Askese sieht er wohl mit einer gewissen Bewunderung, aber ohne den Wunsch zu äußern, sie nachzuahmen:

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum I 33. 70: Jejunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici, non quotidie semel sub noctem reficiendo corpus, quod est usque quaque usitatissimum, sed continuum triduum vel amplius saepissime sine cibo ac potu ducere. Neque hoc in viris

---

[1]) Seite 41.

tantum sed etiam in feminis; quibus item multis viduis et virginibus simul habitantibus et lana ac tela victum quaeritantibus, praesunt singulae gravissimae probatissimaeque non tantum in instituendis componendisque moribus, sed etiam instruendis mentibus peritae ac paratae.

Andererseits finden sich aber auch neben den oben angeführten weltflüchtigen Anschauungen und Stimmungen gerade auch in den ersten Schriften eine Reihe von Bemerkungen, aus denen uns keineswegs Weltverneinung und Weltmüdigkeit, sondern Würdigung der Welt und ihrer Güter entgegentritt. Findet sich ja doch sogar an einer Stelle ein Ansatz zu einer richtigeren Würdigung der Ehe als eines sittlichen Instituts:

De moribus eccles. cathol. etc. II 18. 65: Nuptiae autem, ut ipsae nuptiales tabulae clamant, liberorum procreandorum causa marem feminamque conjungunt: quisquis ergo procreare liberos quam concumbere gravius dicit esse peccatum, prohibet utique nuptias; et non jam uxorem, sed meretricem feminam facit, quae donatis sibi certis rebus, viro ad explendam ejus libidinem jungitur. Si enim uxor est, matrimonium est. Non autem matrimonium est, ubi datur opera, ne sit mater: non igitur uxor. Quocirca nuptias prohibetis, nec ab hoc crimine, quod olim a spiritu sancto de vobis praedictum est, ulla vos ratione defenditis.

Wenn Augustin in diesen Worten für die sittliche Berechtigung der Ehe und deren Begleiterscheinung und Folge, die Kinderzeugung eintritt, so mag diese seine Ansicht mit hervorgerufen worden sein durch den Gegensatz zu den Manichäern, welche dem zweiten Grade ihrer Anhänger, den auditores, wohl die Ehe erlaubten, aber lediglich als Mittel zur Befriedigung ihrer sinnlichen Begierden, da sie es ihnen zur Pflicht machten, soviel nur irgend möglich Empfängnis und Geburten zu verhindern. Merkwürdig ist nur dies, daß Augustin sein ganzes Leben hindurch auf diesem Gebiete ein Schüler der Manichäer geblieben ist, die er hier bekämpft. Ihnen galt Kinderzeugung als das größere, die ledigliche Befriedigung der sinnlichen Begierde in der Ehe unter Verhütung der Fortpflanzung als das kleinere Übel, jedenfalls aber eben auch als ein Übel. Und Augustin hat später, je länger je mehr, fast alle Sünde in der Welt auf die Konkupiszenz zurückgeführt.

Neben jenen günstigen Ansichten über die Ehe finden sich bei ihm Bemerkungen über die Harmonie, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt, die weit eher mit den Anschauungen der Stoiker über die Harmonie und Teleologie übereinstimmen als mit den pessimistischen und weltflüchtigen Anschauungen der Askese des sterbenden Altertums:

De genesi contra Manichaeos I. 16. 20: Video omnia in suo genere pulchra esse, quamvis propter peccata nostra multa nobis videantur adversa: non enim animalis alicujus corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiae pertinere. Quae omnia, unde veniant, non intelligo, nisi a summa mensura et numero et ordine, quae in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt.

De musica VI 4. 7: Quod (sc. corpus) habet sui generis pulcritudinem et eo ipso dignitatem animae satis commendat, cujus nec plaga nec morbus sine honore alicujus decoris meruit esse[1].

Diese Äußerungen bedeuten tatsächlich eine positive Würdigung der Welt und ihrer Lebenserscheinungen, sie harmonieren mit dem fröhlichen, heiteren Bilde, das oben von Augustins Leben in Cassisiacum auf Grund seiner ersten Schriften gezeichnet wurde und kontrastieren mit jenen andern Äußerungen, welche einer Weltnegation das Wort reden. Beide Reihen von Äußerungen, die der Weltflucht und die der Weltschätzung, gehen in den Schriften bis 400, auf die es hier besonders ankommt, nebeneinander her. Weltflüchtige Anschauungen bilden den regelmäßigen Einschlag in das Gewebe seiner Ansichten. Es gilt auch hier „Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust“. In gewisser Weise läßt sich dieser Widerspruch verstehen und erklären. Mit dem weltförmigen Treiben, mit Sinnenlust und Genußleben hatte Augustin endgültig gebrochen. Wo er darauf zu sprechen kommt, kann er nur harte Urteile dafür übrig haben. Warum? Weil er derartige Neigungen nur als Hemmungen empfinden mußte auf dem Wege zur Wahrheit, den er jetzt als den allein richtigen erkannt hatte. Mit solch einem Standpunkt

---

1) cf. auch de musica VI 14. 46 und VI 11. 29 und 30, de diversis quaestionibus I quaest 2. 8 und I quaest 2. 18.

läßt sich eine heitere und fröhliche Weltanschauung sehr wohl vereinigen. Etwas anderes ist es, wenn er die scharfen Urteile über die ‚Welt‘ bis zur Weltverneinung treibt und doch auch wieder von der Harmonie der Welt redet. Das ist ein sehr scharfer Gegensatz. Denn tatsächlich hat er nach vielen seiner Bemerkungen in der Harmonie der Welt, die er an der Hand seiner Philosophen, der Platoniker und Stoiker, zu erkennen suchte, in ihren Ordnungen, die er bei seinen Forschungen entdeckte, in ihrer Schönheit, für die er ein offenes Auge hatte, die Äußerungen des Gottes gefunden, den er als den Urquell der Wahrheit suchte. Und wenn er darum die Welt schätzte, so erfuhr er damit zugleich auch die Wahrheit, die uns frei macht, frei auch von der Furcht, die Welt könne uns durch ihre Reize und Schönheiten nur Schaden bringen. Nach der Seite einer Würdigung der Welt hin mag er in gewisser Weise wiederum durch die Neuplatoniker beeinflußt worden sein, die, hierin auch nicht völlig mit ihren anderen Gedanken im Einklang, eine ästhetische Würdigung des Weltalls angebahnt haben. Plotin hat als erster über Ästhetik geschrieben: *περὶ καλοῦ*[1]. In der Zeit der Romantik wurde dies Werk sehr geschätzt und übersetzt. Besonders mochten wohl aber hier christliche Gedanken bestimmend auf ihn einwirken mit ihrer Betonung der Güte der Schöpfung durch Gottes Hand. Der Gegensatz wird sich wohl also folgendermaßen formulieren lassen: Wo er die Sinnenwelt verurteilt, haben wir den Einfluß des Neuplatonismus zu sehen, wo er günstige Urteile über die Welt hat, den Einfluß der christlichen Lehre von Gott. Beide Gedankenreihen lassen sich für uns nicht völlig vereinigen. Aber bei Paulus und vielen andern groß angelegten Menschen finden sich ähnliche unvereinbare Gegensätze. Es gibt wohl keine umfassenden Charaktere, die nur auf einen Ton gestimmt sind und darum keine Widersprüche in sich zu enthalten vermöchten. Der Makrokosmos draußen hat seine großen Widersprüche und ist trotzdem eine einheitliche Größe, warum soll dies bei dem Mikrokosmos, dem Menschen, nicht auch möglich sein?

Der Wunsch, der Wahrheit nachzustreben und immer näher zu kommen, zieht sich wie ein roter Faden durch die Schriften

---

[1]) Enneade I, 6.

der ersten Zeit. Wie sehr dies Streben ihn in der ganzen langen Periode seiner Entwickelung beseelt hat, geht auch aus gelegentlichen späteren Äußerungen hervor, z. B. de utilitate credendi I 1[1] und Confessiones III 6. 10:

O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter voce sola, et libris multis et ingentibus!

Wie steht er nun — auf diese Frage muß hier noch eingegangen werden — zum Christentum? Sieht er es jetzt als ein Mittel zur Erforschung der Wahrheit an? Hier zeigt sich wiederum der grelle Unterschied zwischen der Geschichtsbetrachtung der Confessionen und derjenigen der ersten Schriften. Nach den Confessionen ist es der Gott des Christentums oder besser gesagt, der Kirche gewesen, der ihn zu sich gezogen und nicht losgelassen hat. Nach jenen früheren literarischen Erzeugnissen ist dieser Gott des Christentums ihm aber wesentlich identisch mit dem Gott der platonischen, beziehungsweise neuplatonischen Philosophie. Es ist viel von Gott die Rede in diesen Schriften, aber es muß auffallen, wie verhältnismäßig wenig da von dem Christentum gesprochen wird. Es ist noch keineswegs der allein bestimmende und ausschlaggebende Faktor in seinem Leben. Erst jetzt, nachdem er durch die Schule des Neuplatonismus hindurchgegangen ist, beginnt er sich intensiver mit dem Christentum zu beschäftigen. Der Neuplatonismus ist ihm die Brücke hinüber ins Christentum geworden, wie er es später noch einmal für Neander geworden ist[2].

Besonders charakteristisch für seine Stellung zum Christentum in der Zeit um 386 ist eine Stelle aus den Büchern Contra Academicos: Er sagt da, er habe gleichsam vom Wege aus, was doch ausdrücken soll, daß er jetzt weiter sei, auf das Christentum zurückgeblickt, das ihm von Jugend auf gelehrt worden sei. Jetzt kommt er darauf zurück, jetzt liest er schwankend, zagend und vorsichtig den Apostel Paulus. Er vergleicht die neutestamentlichen Schriften mit der Philosophie, von der im Zusammenhange dieser Stelle die Rede ist und kommt dann zu dem Schluß, daß die Männer des Neuen Testamentes nicht so

---

1) cf. oben Seite 34.

2) cf. Tholuck: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner. 7. Aufl. Hamburg 1851. Vorrede pg. XI.

hätten leben können, wie sie augenscheinlich gelebt hätten, wenn sie sich in ihren Schriften und Beweisgründen nicht mit dem hohen Gut der Wahrheit, wie es die Philosophie bietet, in Einklang gefunden hätten. Er schätzt also hier das Christentum, weil es der Philosophie nicht widerspricht, in der er die Wahrheit gefunden zu haben glaubte. Es war oben gesagt worden, daß die neuplatonische Philosophie ihm die Brücke zum Christentum geworden sei. Abgebrochen hat er diese Brücke zwischen Christentum und Philosophie, speziell dem Neuplatonismus, nie, er hat sie nur allmählich schmäler gemacht.

Contra Academicos II 2. 5: Prorsus totus in me cursim redibam. Respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est et medullitus implicata: verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat. Itaque titubans, properans, haesitans accipio apostolum Paulum. Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque cautissime.

Allerdings sagt er auch in demselben Werke, Christus sei die Autorität, von der er keineswegs zu weichen gesonnen sei. Wenn er aber damit die Bemerkung verbindet, durch zweierlei werde man zum Lernen getrieben, durch die ratio und durch die Autorität und nicht nur durch die Autorität des Glaubens, sondern auch durch die ratio hoffe er die Wahrheit zu erkennen und bei den Platonikern hoffe er zu finden, quod sacris nostris non repugnet, so zeigt sich damit klar, daß ihm die von dem Christentum und der neuplatonischen Philosophie vertretenen Wahrheit wesentlich identisch ist und daß er das Christentum schätzt, weil es mit dieser Philosophie sich in Einklang bringen läßt[1].

Contra Acad. III 20. 43: Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam

---

[1]) cf. Loofs, RE³. II. Bd. Artikel Augustinus. pg. 270.

intelligendo apprehendere impatienter desiderem, apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido.

Auf der Philosophie liegt also immer noch der Hauptton. Die Soliloquia beginnen mit einem Gebet. Aber einen wie ganz anderen Charakter trägt es als das große Gebet der späteren Zeit, die Confessionen! Er sagt hier: si fide te inveniunt, qui ad te refugiunt, fidem da, si virtute virtutem, si scientia scientiam. Er spricht damit Gedanken aus, welche nicht so sehr auf das Christentum hinweisen, welches das Ergreifen Gottes durch Tugend und Wissenschaft als Werkgerechtigkeit verwirft[1], als vielmehr auf die neuplatonische Philosophie, für die jene beiden Bestrebungen eine Voraussetzung für die Erkenntnis Gottes bilden.

Soliloquia I 1. 5: Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli servire paratus sum, quia tu solus juste dominaris, tui juris esse cupio. Jube quaeso atque impera quidquid vis, sed sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam. Expelle a me insaniam, ut recognoscam te. Dic mihi qua adtendam, ut adspiciam te, et omnia me spero quae jusseris esse facturum. Recipe, oro, fugitivum tuum, domine clementissime pater: jamjam satis poenas dederim, satis inimicis tuis, quos sub pedibus habes, servierim, satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me, quando a te fugiebam, acceperunt alienum. Ad te mihi redeundum esse sentio: pateat mihi pulsanti janua tua: quomodo ad te veniatur doce me. Nihil aliud habeo quam voluntatem: nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse, certa et aeterna requirenda. Hoc facio, pater, quia hoc solum novi, sed unde ad te perveniatur ignoro. Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe. Si fide te inveniunt, qui ad te refugiunt, fidem da, si virtute virtutem, si scientia scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem. O admiranda et singularis bonitas tua!

Das ist allerdings klar, daß Gott ihm nun die absolute Autorität geworden ist, der er willig in seinem Leben Gehorsam

---

[1]) cf. Röm. 9, 16: *ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ.*

leistet. Nur zwei von seinen vielen diesbezüglichen Äußerungen mögen das beweisen:

Soliloquia I 1. 4: Deus, a quo manant usque ad nos omnia bona, a quo coercentur a nobis omnia mala. Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est. Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit, agnoscit. Exaudi, exaudi, exaudi me deus meus, domine meus, rex meus, pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, patria mea, salus mea, lux mea, vita mea. Exaudi, exaudi, exaudi me more illo tuo paucis notissimo.

Soliloquia I 15. 30: Constanter deo crede eique te totum committe quantum potes. Noli esse velle quasi proprius et in tua potestate, sed ejus clementissimi et utilissimi domini te servum esse profitere. Ita enim te ad se sublevare non desinet nihilque tibi evenire permittet, nisi quod tibi prosit, etiam si nescias.

Aber er glaubt an Gott eben, weil die christlichen Argumente für diesen Glauben ihm durch die Philosophie gestützt werden. Seine philosophische Weltanschauung ist ihm nicht durch das Christentum, sondern sein Christentum durch seine philosophische Weltanschauung gesichert. Daß er in metaphysischen Fragen sich hauptsächlich auf die Philosophie stützt, erkennt man besonders deutlich aus der Schrift: de immortalitate animae. Er verfaßte sie im Anfange des Jahres 387 in Mailand, wohin er von Cassisiacum zurückgekehrt war, um sich auf die Taufe vorzubereiten. In dieser Schrift bemüht er sich, die Unsterblichkeit der Seele mit Gründen der Vernunft und der Philosophie zu beweisen, auf die religiösen Gründe des Christentums nimmt er keine Rücksicht. „Augustins Schrift über die Unsterblichkeit der Seele gehört zu jenen, in denen das platonische Element ganz besonders hervorsticht. indem die Hauptgedanken derselben samt und sonders der Abhandlung Plotins über denselben Gegenstand[1] entnommen sind, so daß sie als das Produkt einer Kombination neuplatonischer Gedanken bezeichnet werden kann[2].

---

[1]) Ennead. IV 7.

[2]) Wörter: Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. pg. 163. cf. auch das dort angeführte Zitat aus: Bouillet,

Allerdings ist auch die durch die neuplatonische Philosophie gewonnene Sicherheit für Augustin noch keine absolute. Mit der Todesfurcht z. B. hat er noch oft zu ringen, wie wir aus gelegentlichen Bemerkungen aus jener Zeit sehen können.

Soliloquia II 13. 23: O multum beatos, quibus sive ab ipsis, sive abs quolibet, non esse metuendam mortem, etiam si anima intereat, persuasum est. At mihi misero nullae adhuc rationes, nulli libri persuadere potuerunt[1].

Die Weltanschauung Augustins nun, die in den ersten fünf Schriften: Contra Academicos, de beata vita, de ordine, soliloquia, de immortalitate animae, noch durchaus durch die neuplatonische Philosophie bedingt ist, erscheint wesentlich geändert in der drei Jahre nach dem entscheidenden Schritt ins Christentum herausgegebenen Schrift: de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (389). Hierin tritt uns der feste, bestimmt formulierte Glaube der Kirche damaliger Zeit entgegen. Es mag zugegeben werden, daß der Gegensatz gegen den bekämpften Manichäismus unwillkürlich für Augustin die Veranlassung geworden ist, die kirchliche Lehre schärfer herauszuarbeiten und zu betonen, als es in einer nicht polemischen Schrift wohl der Fall gewesen sein würde. Aber selbst wenn man von dieser Erwägung geleitet, von dem christlichen Inhalt jener Schrift bedeutende Abstriche macht, so bleibt noch genug übrig, um klar erkennen zu lassen, daß er jetzt dem Christentum ganz anders gegenübersteht als in der Zeit kurz vor und kurz nach seiner Taufe. Man hat die endgültige Entwicklung Augustins auf das Christentum hin bisher immer an eine falsche Stelle verlegt. Man hat sie in der Zeitspanne gesucht, die durch die drei Namen: Rom, Mailand, Cassisiacum begrenzt wird. In einer Beziehung ist das ohne Zweifel richtig: Augustin hat da das Christentum wieder schätzen gelernt — aber um der neuplatonischen Philosophie willen. Die Zeit, wo er keiner philosophischen Autorisation mehr bedurfte, um das Christentum zu schätzen, liegt

---

les Ennéades de Plotin, tom II. Paris 1859. pg. 607: Plusieurs pères de l'église . . . . paraissent s'être inspirés de Plotin. Mais celui qui lui a fait les emprunts les plus faciles à reconnaître et les plus importants est sans contredit Saint Augustin. Le traité, que ce père a composé sur l'immortalité de l'âme est tiré presque entièrement de notre auteur.

1) cf. auch Soliloquia II 14. 26 und I 9. 16.

später. Diese Zeit, in der er einsah, daß die christliche Religion — um mit Goethe[1] zu reden — ein mächtiges Wesen für sich ist, das über alle Philosophie erhaben ist, und von ihr keine Stütze bedarf, liegt in den Jahren 387—389. Wir wissen über diese Zeit herzlich wenig. Aber gerade hier kann ein argumentum e silentio von bedeutendem Wert sein. Seine literarische Produktivität — sonst vorher wie nachher ungeheuer rege — setzt in dieser Periode fast ganz aus, ein Zeichen, daß er mit sich selbst genug zu tun hatte und dadurch fast völlig in Anspruch genommen war. Nach den Retraktationen[2] hat er sich damals mit fachwissenschaftlichen, rhetorischen Studien beschäftigt, aber nur sehr wenig produziert. Er faßte damals den Plan, ein umfangreiches Werk über die artes liberales zu schreiben. Aber über ein Buch de grammatica und über die Anfänge des zweiten Buches, de musica, kam er nicht hinaus:

Retractationes I 6: Per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos, qui mecum erant, atque ab hujus modi studiis non abhorrebant: per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere. Sed earum solum de grammatica librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdidi et de musica sex volumina quantum adtinet ad eam partem, quae rythmus vocatur. Sed eosdem sex libros jam baptizatus, jamque ex Italia regressus in Africam scripsi; inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. De aliis vero quinque disciplinis illic similiter inchoatis: de dialectica, de rhetorica, de geometrica, de arithmetica, de philosophia sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus, sed haberi ab aliquibus existimo.

Retractationes I 7. 1: Iam baptizatus autem cum Romae essem, nec ferre tacitus possem Manichaeorum jactantiam de falsa et fallaci continentia vel abstinentia, qua se ad imperitos decipiendos, veris Christianis, quibus comparandi non sunt, insuper praeferunt, scripsi duos libros unum de moribus ecclesiae catholicae, alterum de moribus Manichaeorum.

Die wenigen Briefe, die wir von Augustin aus der Zeit nach

---

[1]) Gespräche mit Eckermann, Reclam Bd. II. pg. 38.
[2]) I cap. 6 und 7.

der Taufe bis zur Abfassung der Schrift gegen die Manichäer besitzen — es lassen sich etwa neun Briefe aus dieser Zeit nachweisen, ausschließlich an Nebridius gerichtet — lassen es fühlen, daß das rein christliche Element sich immer mehr neben dem philosophischen geltend macht. Den breitesten Raum in diesen Briefen nehmen immer noch psychologische und philosophische Fragen ein, aber daneben beschäftigt Augustin sich jetzt auch, was in jenen ersten Schriften nicht der Fall ist, mit theologischen Fragen über Christologie und Trinität[1]. Und wenn Nebridius ihm einmal schreibt: Epistulas tuas perplacet ita servare ut oculos meos. Sunt enim magnae, non quantitate, sed rebus et magnarum rerum magnas continent probationes. Illae mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt[2], so sieht man daraus deutlich, daß in Augustins Denken das Christentum jetzt als selbständige Größe neben die Philosophie getreten ist. Wenn man also für die Zeit bis kurz nach der Taufe dem Urteil von Loofs zustimmen kann[3]: „Augustin erscheint, so großen Eindruck ihm die kirchliche Vorbereitung auf die Taufe und die Feier selbst gemacht hat, ... auch in der Zeit der Taufe als ein mehr durch seine Philosophie und seine Bildung als durch schlicht kirchliches Denken bestimmter Christ“, so wird man nach einem Grunde suchen müssen, der in der verhältnismäßig kurzen Zeit von zwei Jahren jene Wandlung hervorgebracht hat. Dieser Grund ist unseres Erachtens in dem Tode der Mutter zu sehen. Eine große Reihe gelegentlicher Bemerkungen in den ersten Schriften läßt uns erkennen, mit welch großer Achtung Augustin über die hohen geistigen Fähigkeiten seiner Mutter dachte und wie dankbar er ihren großen Einfluß auf die Entwicklung seines Lebens anerkannte[4]. Und aus der wunderbaren Schilderung der Confessionen[5] über den Charakter, die letzten Tage, den Tod und das Begräbnis der Mutter vermögen wir zu ermessen, was diese Mutter diesem Sohne gewesen sein muß. Ihr Tod muß

---

[1]) cf. Brief 11 und 12.

[2]) Brief 6.

[3]) RE[3]. Bd. II. S. 268.

[4]) z. B. de ordine II 1. 1: nobiscum erat etiam mater nostra, cujus ingenium atque in res divinas inflammatum animum . . . . perspexeram und de beata vita 6: in primis nostra mater, cujus meriti credo esse omne quod vivo.

[5]) IX. cap. 8—13.

es gewesen sein, der auf seine Entwicklung so nachhaltig eingewirkt hat, wie ja auch später noch öfters auf einen in innerer Entwicklung begriffenen Mann gerade der Tod einer frommen, christlichen Mutter von tiefgreifendem Einfluß gewesen ist. Hierin liegt also wohl der Schlüssel für das Geheimnis des Abstandes der ersten Schriften von der Schrift de moribus Manichaeorum et de moribus ecclesiae catholicae.

Als Augustin nach Cassisiacum ging, war seine Entwicklung auf das Christentum hin also keineswegs abgeschlossen: er befand sich noch mitten in derselben und erst etwa um 387 kann man davon reden, daß er in dem Christentum das gefunden hat, was er seit so langen Jahren mit seinem Streben nach Wahrheit gesucht hatte. So ist auch nicht, wie oben[1] ausgeführt worden war, die Überzeugung, daß er nun als fertiger Christ nicht mehr in der Welt bleiben könne, das treibende Motiv für die Aufgabe des Lehramts in Mailand und für das Leben in stiller Zurückgezogenheit gewesen, sondern wesentlich ein äußerer Grund: seine mangelnde Gesundheit. Die Darstellung der Confessionen hat also die Sachlage in hauptsächlichen Punkten verschoben. Dasselbe ist auch der Fall bei der Darstellung der Hindernisse, die zu überwinden waren, ehe er sein Lehramt aufgeben konnte. Was hat ihn nach der Darstellung der ersten Schriften in Mailand zurückgehalten, so daß er die Sehnsucht nach der Beschäftigung mit der Philosophie im Herzen es doch nicht wagte, den entscheidenden Schritt zu tun, bis seine angegriffene Gesundheit der Sehnsucht zu Hilfe kam? „Es war die Macht der äußeren Verhältnisse, die ihn an seine Stelle in Mailand fesselte. Er war für seinen und seiner Familie Unterhalt in Mailand, für seine und seines Sohnes Zukunft auf das angewiesen, was er erwarb, auch wenn er auf den Gedanken, mit eigenen Mitteln ein standesgemäßes Haus zu gründen, verzichtete. Das sind alle seine vincula, die Romanianus lösen will[2].“

Contra Academicos II 2. 4: Sed me tanto meorum onere, quorum ex officio meo vita penderet multisque necessitatibus vel vani mei pudoris vel ineptae meorum miseriae refrenari: tam magno eo elatus gaudio, tam sancto hujus vitae inflammatus ardore, ut te diceres, si tu ab illarum importunarum litium

---

[1]) S. 17. [2]) Schmid a. a. O. pg. 85.

vinculis aliquo modo eximereris, omnia mea vincula etiam patrimonii tui mecum participatione rupturum.

Ähnlich spricht er sich aus de beata vita 4[1]. In Mailand hat er sich viel mit dem Gedanken an eine Heirat beschäftigt. Bei diesen Heiratsplänen mochte der Gedanke eine wichtige Rolle spielen, daß er durch die Verheiratung mit einer reichen Frau am besten für sich und die Seinigen sorgen und dann auch leichter seiner Neigung zum stillen Studium der Philosophie nachgeben und nachhängen könne[2]. Man kann es durchaus verstehen, wenn Augustin sich nach einer sicheren materiellen Grundlage für sein und seiner Angehörigen ferneres Leben sehnte und immer wieder zögerte, das Lehramt in Mailand aufzugeben, das ihm doch eben den nötigen Lebensunterhalt bot. Gab er diese Erwerbstätigkeit auf, ohne einen Ersatz dafür zu haben, so stand er mit den Seinigen vor dem Nichts.

Wesentlich anders als jene ersten Schriften urteilen die Confessionen. Von einer Berechtigung jener Gründe, die ihn immer und immer noch in Mailand zurückhielten, keine Spur. Schmid bemerkt mit Recht[3], daß Augustin bei der Abfassung der Confessionen den Zweck hatte, den Verlauf seines Lebens möglichst dramatisch zu schildern — und zwar hauptsächlich auch aus pädagogischen Gründen. War das sein Zweck, dann konnte er in der Schilderung jener Mailänder Tage nur dramatische Momente brauchen, welche die Schürzung des Knotens und die Lösung des Konfliktes vorbereiteten. Solchem Zwecke diente aber nicht nur die Darlegung von Verhältnissen und Zwangslagen, wie sie das Leben mit sich bringt, und wie wir sie als drückende und doch verständliche anerkennen müssen, sondern die Schilderung von Extremen, in denen er sich bewegte, um dann in ihr Gegenteil zu verfallen. Demgemäß verurteilt Augustin in den Confessionen die Beweggründe, die ihn in Mailand hielten, auf das schärfste:

Confessiones VI 6. 9: Inhiabam honoribus, lucris, conjugio; et tu irridebas. Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates, te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu. Vide cor meum, domine, qui vo-

---

1) cf. oben S. 39.
2) cf. Soliloquia I 10. 17 oben S. 40 und Soliloquia I 11. 18 oben S. 41.
3) a. a. O. pg. 86.

luisti ut hoc recordarer et confiterer tibi. Nunc tibi inhaereat anima mea quam de visco tam tenaci mortis exuisti. Quam misera erat! et sensum vulneris tu pungebas, ut relictis omnibus converteretur ad te, qui es super omnia et sine quo nulla essent omnia, converteretur et sanaretur.

Nach diesen Worten waren es honores, lucra, conjugium, die ihn zu fernerem Bleiben in Mailand veranlaßten. Hinsichtlich der honores sprach wohl die geheime Furcht mit, er könne durch einen übereilten Schritt aus den Mailänder Verhältnissen heraus sich dem Geschwätz und Klatsch der Mailänder Gesellschaft aussetzen. In dieser Gesellschaft hatte er sich eines gewissen Ansehens zu erfreuen, mochte er wohl aber auch in seiner beruflichen Tätigkeit manche böse Erfahrung gemacht haben. Alles dies läßt die Schilderung der Confessionen vermuten:

Confessiones VIII 1. 2: Mihi autem displicebat quod agebam in saeculo et oneri mihi erat valde, non jam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae ad tolerandam illam servitutem tam gravem. Jam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua et decore domus tuae quam dilexi[1].

Diese Darstellung der Confessionen weicht also erheblich ab von der früher von ihm gegebenen. Charakteristisch für die Verschiebung seines Urteils über jene Zeit ist auch noch die folgende Stelle der Confessionen:

Confessiones VIII 5. 11: Sic intelligebam, me ipso experimento, id quod legeram, quomodo caro concupisceret adversus spiritum et spiritus adversus carnem. Ego quidem in utroque, sed magis ego in eo quod in me approbabam, quam in eo quod in me improbabam. Ibi enim magis jam non ego; quia ex magna parte id patiebar invitus, quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram. Et quis jure contradiceret, cum peccantem justa poena sequeretur? Et non erat jam illa excusatio, qua videri mihi solebam propterea me nondum contempto saeculo servire tibi, quia incerta mihi esset perceptio veritatis: jam enim et ipsa certa erat. Ego autem adhuc terra obligatus, militare tibi recusabam; et impedimentis omnibus sic timebam expediri, quemadmodum impediri timendum est.

---

[1]) s. Confessiones IX, 2—4 oben Seite 19.

Hiernach ist es also nichts als die hart zu verurteilende Schwäche, die ihn zum Bleiben in Mailand veranlaßt, nicht die Rücksicht auf die Zwangslage, wie sie in den ersten Schriften[1] als das Motiv seines Bleibens erscheint. Nur die schon erwähnte Stelle de vita beata[2] stimmt mit der Darstellung der Confessionen überein, wenn sie existimatio hominum nonnullorum, honor und uxor als seine Fesseln nennt. Und auch die sonst so anders lautende Stelle contra Aacdemicos II 2. 4 streift an diese Anschauungsweise heran, wenn sie von ineptae meorum miseriae spricht. Er tadelt scharf die Macht der Gewohnheit, welche ihn hinderte, die Ketten zu sprengen:

Confessiones VIII 5. 12: Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur et iam invitus animus, eo merito, quo in eam volens illabitur.

In gewisser Weise trifft ja auch diese Zeichnung das Richtige, als eben die Macht der Gewohnheit, des Lebens in den Verhältnissen, die ihm und den Seinen Lebensunterhalt boten, und die Scheu vor einem Schritt ins Ungewisse ihn davon abhielt, die Professur in Mailand aufzugeben. Aber was ihm, als er noch unter den frischen Eindrücken der vergangenen Zeit stand, begreiflich und entschuldbar erschien, erschien ihm später als tadelnswert, sündhaft und verwerflich.

II. Teil.

Augustin und das Geistesleben seiner Zeit.

§ 7. Vorbemerkung.

Es kann sich in diesem Teile nicht darum handeln, die Abhängigkeit Augustins von der Wissenschaft und den Bildungselementen und die Stärke seiner Beeinflussung durch dieselben ganz genau nachzuweisen. Das ist schon aus einem gewichtigen Grunde nicht möglich. Es fehlen noch sehr viele literarische Vorarbeiten hierzu. Es bedarf erst noch einer Reihe detaillierter und minutiöser Einzelstudien, auch über die Echtheitsfrage mehrerer Schriften und über die Chronologie seiner Briefe, ehe

---

[1]) Besonders contra Academicos II 2, 4 und 5. [2]) oben Seite 40.

genau nachgewiesen werden kann, und zwar in vollständiger Weise, auf welche Art und in welchem Grade Augustin von der Wissenschaft, den Bildungselementen und der Weltanschauung seiner Zeit berührt worden ist und inwieweit er ihnen nachgegeben hat. Nur die Etappen seiner philosophischen Entwicklung lassen sich ziemlich genau übersehen, obgleich in den Detailfragen auf diesem Gebiete auch noch sehr viel zu durchforschen ist. So kann und will dieser Teil selbst nichts anderes als eine Vorarbeit sein. Er muß sich darauf beschränken, rein äußerlich statistisch nachzuweisen, wo, wie oft, in welcher Weise Augustin die einzelnen Vertreter der Wissenschaft und Bildung nennt und seine Vertrautheit mit einzelnen Bildungs- und Wissens-Elementen zeigt und ob sein Urteil über dieselben sich mit seinem Einleben in das Christentum ändert. Auch die Frage muß hier orläufig noch meist unerörtert bleiben, ob Augustin seine umfassende Kenntnis der alten Klassiker aus ihnen selbst oder aus sekundären Quellen, Grammatiken und sonstigen Lehrbüchern und Sammelwerken, geschöpft hat. Eine zusammenfassende Darstellung seiner wissenschaftlichen Anschauungen behalte ich mir für später vor.

1. Die Dichter.

§ 8. Vergil.

Vergil ist einer der Lieblingsschriftsteller Augustins gewesen und auch in seinen christlichen Jahren geblieben. Seine Kenntnis hat er aus den Quellen selbst geschöpft. In der Ruhe und Stille von Cassisiacum hat er mit seinen Genossen eifrig den Vergil gelesen, ja tagelang sich ausschließlich nur mit ihm beschäftigt.

Contra Academicos I 15. 5: Dies tum in recensione primi libri Vergilii peractus fuit[1].

Demgemäß sind auch die Urteile über Vergil nur lobende und anerkennende. Bei den verschiedensten Gelegenheiten wird hervorgehoben, daß Vergil decenter[2] und verissime[3] schreibe und urteile. Ja, als er einmal von heidnischen Prophetieen spricht,

---

[1]) cf. auch Contra Academicos I 4. 10 und de ordine I 8. 26.

[2]) Contra Academicos II 4. 9.

[3]) de musica I 4. 8 und de ordine II 20. 54.

die auf Christus hinweisen, da erkennt er einen sibyllinischen Ausspruch erst auf die Autorität des Vergil hin als wahr an.

Epistolae ad Romanos expositio inchoata 3: Fuerunt enim et prophetae non ipsius, in quibus etiam aliqua inveniuntur quae de Christo audita cecinerunt, sicut etiam de Sibylla dicitur: quod non facile crederem, nisi quod poetarum quidam in Romana lingua nobilissimus, antequam diceret ea de innovatione saeculi, quae in domini nostri Jesu Christi regnum satis concinere et convenire videantur, praeposuit verum dicens: ‚Ultima Cumaei jam venit carminis aetas'[1]. Cumaeum autem carmen Sibyllinum esse nemo dubitaverit.

Diese Vorliebe für Vergil teilte Augustin mit vielen Männern vor und nach seiner Zeit. Man sah in Vergil eben nicht nur den glänzenden Poeten und Sprachmeister, sondern auch einen Mann, der mit den irdischen und überirdischen Kräften mehr denn andere Sterbliche in Verbindung stand. Und diese Schätzung Vergils als des großen Zauberers hat das ganze Mittelalter hindurch angehalten, wie ja besonders Dante beweist, der unter der kundigen Führung des Dichters seinen Gang in die Unterwelt antritt.

Als Beweis für die gründliche Art und Weise, wie man sich in Augustins Zeit mit Vergil beschäftigte, mögen hier zwei Stellen von ihm angeführt werden:

De musica V 3. 3: M. Dic ergo, quid intersit inter has duas partes versus, quarum est: ‚Cornua velatarum' altera vero est: ‚Vertimus antennarum'. Non enim ut idem poeta, obvertimus, sed si ita versus enuntietur, ‚cornua velatarum vertimus antennarum: nonne saepius repetendo efficitur incertum, quae pars prior sit, quae posterior? Neque enim minus idem stat versus, cum ita profertur: ‚Vertimus antennarum cornua velatarum.' D(iscipulus). Plane incertum fieri video. M(agister). Censesne vitandum? D. Censeo[2]. M. Vide igitur utrum hic satis vitatum sit. Una pars versus est et ea praecedens: ‚Arma virum-

---

[1]) Bucolica, Ecloga 4, 4.

[2]) Die angeführte Stelle lautet vollständig:
Haud mora, continuo perfectis ordine votis
Cornua velatarum obvertimus antennarum.
Graiugenumque domos suspectaque linquimus arva.
Aeneide III. 548—550.

que cano‘, altera sub sequens: ‚Troiae qui primus ab oris‘, quae usque adeo inter se differunt, ut si ordinem vertas et hoc modo pronunties: ‚Troiae qui primus ab oris arma virumque cano‘ alios pedes metiri necesse sit. D. Intelligo. M. At vide, utrum ista ratio in aliis servata sit. Nam cujus dimensionis est pars incipiens: ‚Arma virumque cano‘ ejusdem esse agnoscis: ‚Italiam fato. Littora multum ille et. Vi superum saevae. Multa quoque et bello. Inferretque deos. Albanique patres. Ne multa, persequere ceteros quantum voles, has priores partes versuum ejusdem dimensionis invenies, id est quinto semipede articulatas. Rarissime omnino si non hoc ita est; ita ut posteriores sint istae non minus inter se pariles: ‚Trojae qui primus ab oris. Profugus Lavinaque venit. Terris jactatus et alto. Memorem Junonis ob iram. Passus dum conderet urbem. Latio genus unde Latinum. Atque altae moenia Romae‘. D. Manifestissimum est.

Die hier zitierten Verse Aeneide I, 1—7 werden fast ausnahmslos grundsätzlich von jedem lateinischen Metriker angeführt. Vergil war eben, wie dies hier auch durch Augustin bestätigt wird, die Beispielsammlung für die Metriker.

Die andere in Betracht kommende Stelle ist folgende:

De utilitate credendi VI 13: Agendum enim tecum prius est, ut auctores ipsos non oderis, deinde ut ames: et hoc agendum quovis alio modo potius, quam exponendis eorum sententiis et litteris. Propterea quia si Vergilium odissemus, immo si non eum prius quam intellectus esset majorum nostrorum commendatione diligeremus, nunquam nobis satis fieret de illis ejus quaestionibus innumerabilibus, quibus grammatici agitari et pertubari solent, nec audiremus libenter, qui cum ejus laude illas expediret, sed ei faveremus, qui per eas illum errasse ac delirasse conaretur ostendere. Nunc vero cum eas multi ac varie pro suo quisque captu aperire conentur, his potissimum plauditur, per quorum expositionem melior invenitur poeta, qui non solum nihil peccasse, sed nihil non laudabiliter cecinisse, ab eis etiam, qui illum non intelligunt, creditur. Itaque in quaestiuncula magistro deficienti et quid respondeat non habenti, succensemus potius quam illum mutum vitio Maronis putamus. Jam si ad defensionem suam peccatum tanti auctoris asserere voluerit, vix apud eum discipuli vel datis mercedibus remanebunt.

Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß zu Augustins Zeit Vergil in hoher Achtung stand, viel gelesen und kommentiert wurde, und daß Augustin das Urteil der Zeitgenossen völlig zu dem seinigen machte.

Ich füge hier nun die Stellen aus den Schriften bis 400 an, in denen Augustin Vergil zitiert oder von ihm spricht, und bemerke, daß Zitate aus Vergil in de civitate dei viel häufiger vorkommen. Die Zitate werden auch hier wieder in der chronologischen Reihenfolge seiner Schriften angeführt, die Augustin in seinen Retractationen selbst gegeben hat.

Contra Academicos I 5. 14: Similiter et hoc, inquit ille (sc. Licentius) refellitur: nam dum apud Virgilium Aeneae dictum est a matre:

‚Perge modo et, qua te ducit via, dirige gressum'

sequens hanc viam ad id quod dictum erat, id est ad verum pervenit[1].

Contra Academicos III 4. 9: Quod etiam poeta noster decenter in Bucolico carmine hoc rusticanum et plane pastoricium esse judicavit, cum alter alterum interrogat, ubi caeli spatium non amplius quam tres ulnas pateat, ille autem:

‚Dic quibus in terris inscripti nomina regum'[2].

De ordine II 11. 34: Aliud ergo sensus, aliud per sensum: nam sensum mulcet pulcher motus, per sensum autem animum solum pulcra in motu significatio. Hoc etiam in auribus facilius advertitur: nam quidquid jocunde sonat, illum ipsum auditum libet atque illicit: quod autem per eundem sonum bene significatur, nuntio quidem aurium, sed ad solam mentem refertur. Itaque cum audimus illos versus:

‚Quid tantum Oceano properent se tinguere soles.
Hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet'[3]

aliter metra laudamus aliterque sententiam nec sub eodem intellectu dicimus rationabiliter sonat et rationabiliter dictum est.

De ordine II 20. 54: De solo enim sapiente verissime dici potest:

‚Ille velut pelagi rupes immota resistit'[4].

Etcetera, quae luculentius in hanc sententiam versibus dicta sunt.

---

[1]) Aeneis I 401.
[2]) Bucolica, Ecloga III 106.
[3]) Georgicon II 481 f.
[4]) Aeneis VII 586.

De quantitate animae 17. 30: Animadvertere licet a corpore ad animum multa verba transferri, sicut ab animo ad corpus: nam si montem improbum et justissimam tellurem dixit Vergilius, quae verba cernis ab animo ad corpora esse translata, quid mirum si mutua vice longanimitatem discimus, cum longa nisi corpora esse non possint[1]?

De musica I 4. 8: Sed quod proposito sat est, puto te negare non posse, bestias habere memoriam. Nam et nidos post annum revisunt hirundines et de capellis verissime dictum est:

Atque ipsae memores redeunt in tecta capellae[2].

Der Vers:

Arma virumque cano Troiae qui primus ab oris

wird de musica II 2. 2, III 2. 3 und, wie schon erwähnt, im fünften Buch häufiger zitiert.

De magistro 2. 3: Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui[3].

De utilitate credendi 4. 10: Tria genera sunt erroris, quibus homines errant, cum aliquid legunt. De singulis dicam. Primum genus est, in quo id quod falsum est, verum putatur, cum aliud qui scripsit putaverit. . . . . . Primi generis exemplum est, ut si quisquam, verbi gratia, dicat et credat Rhadamanthum apud inferos audire ac dijudicare causas mortuorum, eo quod Maronis in carmine id legerit[4].

---

1) Die betreffenden Verse sind folgende:
Fertur in abruptum magno mons improbus actu
Exsultatque solo. Aeneis XII 687 f.
Fundit humo facilem victum justissima tellus.
Georgicon II 460.

2) Georgicon III 316. Augustin hat hier der Abkürzung halber den Vers geändert; denn er lautet:
Atque ipsae memores redeunt in tecta suosque
Ducunt et gravido superant vix ubere limen.

3) Aeneis II 659.

4) Die in Betracht kommenden Verse lauten:
Gnosius haec Rhadamanthus habet durissima regna,
Casticatque auditque dolos subigitque fateri,
Quae quis apud superos furto laetatus inani
Distulit in seram commissa piacula mortem.
Continuo sontis ultrix accincta flagello
Tisiphone quatit insultans torvosque sinistra
Intentans anguis vocat agmina saeva sororum.
Aeneis VI 566—572.

Mit welcher Leichtigkeit Augustin über den Inhalt der von ihm so hochgeschätzten Dichtungen Vergils verfügt, sehen wir auch aus der folgenden Bemerkung:

De utilitate credendi VII 17: Nonne cernis, ut Catamitum Bucolicorum, cui pastor durus effluxit, conentur homines interpretari et Alexim puerum, in quem Plato etiam carmen amatorium fecisse dicitur, nescio quid magnum significare, sed imperitorum judicium fugere affirment; cum sine ullo sacrilegio poeta uberrimus videri possit libidinosas cantiunculas edidisse[1]?

De diversis quaestionibus octoginta tribus quaest. 53. 1: Unde etiam illud a poeta dictum prope jam proverbii consuetudinem obtinuit:

Dolus an virtus quis in hoste requirat[2]?

De doctrina Christiana II 21. 32: Nam quisque liber ad hujusmodi mathematicum cum ingressus fuerit, dat pecuniam, ut servus inde exeat aut Martis aut Veneris, vel potius omnium siderum, quibus illi qui primi erraverunt, erroremque posteris propinaverunt, vel bestiarum propter similitudinem, vel hominum ad ipsos homines honorandos imposuerunt vocabula. Non enim mirandum est, cum etiam propioribus recentioribusque temporibus sidus, quod appellamus Luciferum, honori et nomini Caesaris Romani dicare conati sunt[3].

De doctrina Christiana II 38. 56: Jam vero numeri disciplina cuilibet tardissimo clarum est, quod non sit ab hominibus instituta, sed potius indagata atque inventa. Non enim sicut primam syllabam ‚Italiae', quam brevem pronuntiaverunt veteres, voluit Vergilius et longa facta est, ita quisquam potest efficere cum voluerit, ut ter terna aut non sint novem, aut non possint efficere quadratam figuram, aut non ad ternarium numerum tripla sint, ad senarium sescupla, ad nullum dupla, quia intelligibiles numeri semissem non habent.

Sehr interessant ist es, diesen bisherigen Äußerungen Augustins über Vergil seine Bemerkungen in den Confessionen

---

1) Die Stelle bezieht sich auf Bucolica, Ecloga II, welche von Alexis handelt.
2) Aeneis II 390.
3) Gemeint ist der Vers:

Ecce Dionaei processit Caesaris astrum.

Bucolica, Ecloga IX 47.

gegenüberzustellen. Gleich die erste Stelle, wo er da von dem Dichter spricht, ist besonders charakteristisch. Sie lautet:

Confessiones I 13. 20—22: Adamaveram enim Latinas, non quas primi magistri, sed quas docent qui grammatici vocantur. Nam illas primas ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam, quam omnes Graecas. Unde tamen et hoc nisi de peccato et vanitate vitae, qua caro eram, et spiritus ambulans et non revertens? Nam utique meliores, quia certiores erant primae illae litterae, quibus fiebat in me, et factum est, et habeo illud ut et legam siquid scriptum invenio, et scribam ipse si quid volo, quam illae quibus tenere cogebar Aeneae nescio cujus errores, oblitus errorum meorum; et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ob amorem, cum interea meipsum in his a te morientem, deus vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus.

Quid enim miserius misero non miserante seipsum, et flente Didonis mortem, quae fiebat amando Aeneam; non flente autem mortem suam, quae fiebat non amando te, deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae? Non te amabam, et fornicabar abs te et fornicanti sonabat undique euge, euge. Amicitia enim mundi hujus, fornicatio est abs te; et euge, euge dicitur, ut pudeat si non ita homo sit. Et haec non flebam, sed flebam Didonem: Exstinctam ferroque extrema secutam'[1], sequens ipse extrema condita tua, relicto te, et terra iens in terram: et si prohiberer ea legere, dolerem, quia non legerem quod dolerem. Talis dementia honestiores et uberiores litterae putantur, quam illae quibus legere et scribere didici.

Sed nunc in anima mea clamet deus meus et veritas tua dicat mihi: non est ita, non est ita; melior est prorsus doctrina illa prior. Nam ecce parati orsum oblivisci errores Aeneae, atque omnia ejusmodi, quam scribere et legere. At enim vela pendent liminibus grammaticarum scholarum: sed non illa magis honorem secreti, quam tegumentum erroris significant. Non clament adversus me, quos jam non timeo, dum confiteor tibi quae vult anima mea, deus meus, et acquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas. Non clament

[1] Aeneis VI 457.

adversum me venditores grammaticae vel emptores: quia si proponam eis, interrogans utrum verum sit quod Aeneam aliquando Carthaginem venisse poeta dicit; indoctiores se nescire respondebunt, doctiores autem etiam negabunt verum esse. At si quaeram quibus litteris scribatur Aeneae nomen, omnes mihi, qui haec didicerunt, verum respondebunt; secundum id pactum et placitum, quo inter se homines ista signa firmarunt. Item, si quaeram quid horum majore vitae hujus incommodo quisque obliviscatur, legere et scribere, an poetica illa figmenta; quis non videat quid responsurus sit, qui non est penitus oblitus sui? Peccabam ergo puer cum illa inania istis utilioribus amore praeponebam, vel potius ista oderam, illa amabam. Jamvero unum et unum duo, duo et duo quatuor, odiosa cantio mihi erat; et dulcissimum spectaculum vanitatis equus ligneus plenus armatis, et Trojae incendium, atque ipsius umbra Creusae[1].

Diese Stelle über Vergil ist ein neuer schlagender Beweis für die Richtigkeit der oben ausgesprochenen These, daß in den Confessionen die Anschauungsweise und das Geschichtsbild Augustins sich fast völlig verschoben hat. Früher war er mit Begeisterung den Vorträgen der Grammatiker — wir würden heute sagen der Professoren der Literatur — über Vergil gefolgt, jetzt spricht er, die Tätigkeit der ABC - Schützen sei eine ersprießlichere als diejenige, welche sich mit diesen Phantasien der Dichter beschäftigte. Auch ein eigenartiger Realismus bei diesem großen Idealisten! Früher hat er, noch in Cassisiacum, eifrig im Vergil gelesen, das Schicksal der Dido hatte ihm einst Tränen der Rührung und des Mitgefühls entlockt, jetzt spricht er verächtlich von den Irrfahrten „irgend eines“ Aeneas und erklärt, er sei lieber bereit, all das Zeug zu vergessen, als es zu lesen und davon zu schreiben. So sieht also Vergil im Jahre 400 in augustinischer Beleuchtung aus!

Noch zwei Stellen der Confessionen beschäftigen sich mit Vergil:

Confessiones I 14. 23: Cur ergo graecam etiam grammaticam oderam talia cantantem? Nam et Homerus peritus texere

---

[1]) Der Schluß dieser Stelle deutet auf die Verse in Aeneis II 771—73 hin:
Quaerenti et tectis urbis sine fine furenti
Infelix simulacrum atque ipsius umbra Creusae.
Visa mihi ante oculos et nota major imago.

tales fabellas, et dulcissime vanus est, et mihi tamen amarus erat puero. Credo etiam graecis pueris Vergilius ita sit, cum eum sic discere coguntur, ut ego illum.

Die folgende Stelle läßt auch deutlich den Abscheu vor dem Stoff durchblicken, mit dem er sich früher so gern beschäftigt hatte:

Confessiones I 17. 27: Sine me, deus meus, dicere aliquid et de ingenio meo munere tuo, in quibus a me deliramentis atterebatur. Proponebatur enim mihi negotium animae meae satis inquietum, praemio laudis et dedecoris vel plagarum metu, ut dicerem verba Junonis irascentis et dolentis quod non posset Italia Teucrorum avertere regem, quae nunquam Junonem dixisse audieram: sed figmentorum poeticorum vestigia errantes sequi cogebamur et tale aliquid dicere solutis verbis, quale poeta dixisset versibus; et ille dicebat laudabilius, in quo pro dignitate adumbratae personae, irae ac doloris similior affectus eminebat, verbis sententias congruenter vestientibus[1].

Zum Schluß füge ich hier noch die Stellen aus Augustins Briefen über Vergil an:

Epistula XV ad Romanianum anno 390: Gratissimum mihi est, quod in ultima epistula me participem domestici tui gaudii facere voluisti. Sed:

Mene solis placidi vultum fluctusque quietos
Ignorare jubes?

quamquam nec me jubeas nec ipse ignores[2].

Si vero et sonus nobis non rationabiliter displicet et me bene interpretatum illud vocabulum recognoscis, habes quod succenseas Virgilio tuo, qui Herculem vestrum ad sacra, quae illi ab Euandro celebrantur, invitat hoc modo:

Et nos et tua dexter adi pede sacra secundo[3].

Epistula XVII ad Maximum Madaurensem circa annum 390: Secundo pede optat ut veniat, ergo venire Herculem optat Namphanionem, de quo tu multum nobis insultare dignaris.

Eodem loco 3: Sed mihi videris omnino plus quam nos fortasse illa sacra nihili pendere, sed ex eis nescio quam captare ad hujus vitae transitum voluptatem: quippe qui etiam non

---

1) Augustin bezieht sich hier auf die Verse Aeneis I 35—75.

2) Aeneis V 848—49.

3) Aeneis VIII 302.

dubitaveris ad Maronem confugere, ut scribis et ejus versu te tueri, quo ait:

Trahit sua quemque voluptas'[1].

Nam si tibi auctoritas Maronis placet, sicut placere significas, profecto etiam illud placet:

,Primus ab aetherio venit Saturnus Olympo,
Arma Jovis fugiens et regnis exsul ademptis'[2].

Et cetera, quibus eum atque hujuscemodi deos vestros vult intelligi homines fuisse. Legerat enim ille multam historiam vetusta auctoritate roboratam, quam etiam Tullius legerat, qui hoc idem in dialogis plus quam postulare auderemus commemorat, et perducere in hominum notitiam, quantum illa tempora patiebantur, molitur.

In diesen Worten finden sich also leise tadelnde und absprechende Äußerungen über Vergil und zugleich Worte der Anerkennung für sein umfassendes Studium und Wissen. So bilden sie gleichsam die Grenzscheide zwischen der früheren Begeisterung für den Dichter und der späteren Beurteilung desselben in den Confessionen. Wenn Comparetti in seinem schönen Buche: Virgilio nel medio evo, Livorno 1872 sagt[3]: Alcuni fra i padri piu autorevoli avean detto invero che leggerli non era cosa buona; ma come dar peso a questo ch'essi dicevano in un momento di fervore, se poi essi si contraddicevano colle parole e col fatto?' so ist eben darauf hinzuweisen, daß die ,momenti di fervore' hauptsächlich in der ersten Epoche von Augustins christlicher Entwickelung lagen, daß der ,fertige' Kirchenvater aber meist nur absprechende Urteile für den einst so geliebten Dichter übrig hat. Spricht sich Augustin in dieser späteren Zeit doch noch manchmal günstiger über Vergil aus wie z. B. in der von Comparetti zitierten Stelle: de civitate dei lib. I cap. 3: ,Vergilium pueri legunt ut poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus teneris imbibitus annis, non facile oblivione possit aboleri', so sind das wohl nur freundliche Reminiszenzen an vergangene Tage. Im allgemeinen ist der spätere Standpunkt des Kirchenvaters eben der des: quos ego! gegenüber den „Heiden".

---

1) Bucolica, Ecloga II 65. 2) Aeneis VIII 319 und 320.
3) Vol. I. pg. 108.

Bei Comparetti findet sich übrigens weder im Urtext noch in der deutschen Übersetzung von Hans Dütschke[1], wie man erwarten sollte, eine ausführliche Würdigung der Stellung Augustins zu Vergil, auch kein Verzeichnis seiner Vergilzitate.

§ 9. Horaz.

Weit weniger häufig als Vergil wird Horaz zitiert. Es gilt hier auch das oben Gesagte, daß er besonders in de civitate dei oft genannt wird. Folgende Zitate finden sich in den Schriften bis 400:

Hinc est enim, quod apud Horatium magnis laudibus solemus extollere illum versum, quo ait cum de sapientia ageret: ‚Fortis, et in se ipso totus, teres atque rotundus‘[2].

De quantitate animae 23, 41: Et quod ait Horatius:
‚sapere aude‘[3]:
ne non te ratio subjuget prius quam metus.

Eine größere Menge von Zitaten aus Horaz finden sich in den Büchern de Musica, als Beispiele für die metrischen und rhythmischen Auseinandersetzungen unseres Schriftstellers.

De musica IV 13. 18 und IV 17. 35: Quod vero ad metrorum copulationem adtinet satis est in praesentia videre, posse sibi diversa metra copulari, quae tamen plausu, id est levatione ac positione conveniant. Diversa sunt autem vel quantitate, ut cum majora copulantur minoribus, qualia ista sunt, videlicet.

Jam satis terris nivis atque dirae
Grandinis misit pater, et rubente
Dextera sacras jaculatus arces
Terruit urbem[4].

De musica IV 14. 20: Nonnunquam tamen quod duobus non plenis pedibus debetur in principio ac sine collocatis finali tantum silentio redditur, si tantum sit ut dimidii spatium pedis non excedat, qualia haec duo sunt:

Silvae laborantes, geluque
Flumina constiterint acuto[5].

---

[1]) Virgil im Mittelalter, Leipzig 1875.
[2]) Satirarum lib. II, sat. 7, 86.
[3]) Epistularum lib. I, 2. 40.
[4]) Carminum lib. I 2.
[5]) Carminum lib. I 9, 3—4.

De musica IV 17. 35: Hoc quartum, quod uno choriambo et una in fine longa terminatur, quam parvum sit tribus superioribus inter se aequalibus subjectum vides. Vel pedibus sicuti haec:

Grato Pyrrha sub antro,
Cui flavam religas comam[1].

De musica IV 17. 36: Est et alia differentia istarum copulationum, quod alia ita copulentur, ut nulla sibi silentia interponi velint, sicut haec duo recentissima, alia inter se sileri aliquid postulent, sicut haec:

Vides ut alta stet nive candidum
Soracte, nec jam sustineant onus
Silvae laborantes, geluque
Flumina constiterint acuto[2].

De musica V 6. 12: Ita est, ut dicis, sed vide quid tibi de hoc respondendum putes, quem Asclepiadaeum vocant:

‚Maecenas atavis edite regibus'[3].

De musica V 9. 18: D. Sed cur hujus exemplum non audio? M. Quia saepe commemoratum est, tamen ne suo loco praetermissum putes, ipsum est: ‚Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas' vel hoc etiam: ‚Optimus beatus ille qui procul negotio'[4].

De musica V 13. 28: Ille Flacci:

‚Nox erat et caelo fulgebat luna sereno
Inter minora sidera'[5]

bimembris ambitus est, et versibus constans.

Fiunt ergo ambitus aut omnibus metris non cum versibus, ut illi sunt, de quibus in superiori sermone disputatum est, cum de ipsis metris ageremus: aut tantum versibus, ut ii, de quibus nunc dictum est, aut ut et versibus et aliis metris temperentur, quale illud est:

Diffugere nives, redeunt iam gramina campis
Arboribusque comae[6].

---

1) Carminum lib. I 5. 3.
2) Carminum lib. I 9. 1—4. 3—4 war schon oben De musica IV 14. 20 zitiert.
3) Carminum lib. I 1. 1.
4) Epodon II 1. Die Stelle lautet dort aber bekanntlich anders: ‚Beatus ille, qui procul negotiis'.
5) Epodon XV 1—2.
6) Carminum lib. IV 7. 1—2.

Confessionum IV 6. 11: Bene quidam dixit de amico suo: ,Dimidium animae meae'[1].

§ 10. Terentius Afer.

Ungefähr ebenso häufig wie Horaz wird Terentius Afer von Augustin genannt und zitiert, beide weniger oft als Vergil und doch oft genug, um zu beweisen, daß sich der Unterricht zu Augustins Zeiten noch viel mit ihnen beschäftigte. Daß auch Terenz sich eines großen Ansehens erfreute, beweisen die Bemerkungen Augustins gelegentlich der Zitate.

De beata vita 25: Verissima est enim illa sententia:
,Nam tu, quod vitare possis, stultum admittere est'[2].
Etenim et illa ejusdem Comici sententia non minus vera est: ,Quoniam non potest id fieri quod vis,
id velis quod possit'[3].

De beata vita 32: Modus igitur animi in sapientia est. Unde illud praeclarum est, et non immerito diffamatur hoc primum in vita esse utile:

,Ut ne quid nimis'[4].

De ordine I 3. 9: Tum ille (sc. Licentius): ,Egomet meo judicio miser quasi sorex' (hodie perii), inquit, non dictum est commodius apud Terentium, quam nunc dici a me de me potest: sed sane illud ultimum fortasse in contrarium ver-

---

1) Gemeint ist die Stelle Carminum I 3. 5—8:
Navis, quae tibi creditum
Debes Vergilium: finibus Atticis
Reddas incolumem precor,
Et serves animae dimidium meae.

2) Eunuchus Actus IV scen. 6. 23.
Augustin hat hier wohl nach dem Gedächtnis zitiert; denn das Wort lautet genau:
Sed tu quod cavere ponis, stultum admittere est.

3) Andria. Actus II (sub III) scen. 1, 5 und 6.

4) Andria. Actus I scen. 1. 34.
Augustin hat hier nur die hervorgehobenen Worte als Terentianische hingestellt, während die vorhergehenden Worte auch noch von Terenz stammen, bei dem die Stelle vollständig lautet:
nam id arbitror
Adprime in vita esse utile, ut ne quid nimis.

tetur. Quod enim ait ille ,hodie perii' ego hodie forte inveniar[1].

De magistro 4. 9: Ergo et nomen verbum est, quandoquidem id videmus cum aliquo significatu articulata voce proferri, et cum dicimus disertum hominem bonis verbis uti, etiam nominibus utique utitur; et cum seni domino apud Terentium servus retulit:

,Bona verba quaeso'

multa ille etiam nomina dixerat[2].

Epistula ad Licentium 2 ca. annum 395 ineuntem: Hic tu fortasse Terentiani servi mihi responsum dederis:

,Ohe, tu verba fundis hic sapientia'[3].

Das schon einmal[4] zitierte Wort aus der Andria ,Ne quid nimis' wird später noch einmal angewandt:

De doctrina christiana III 39. 58: In quibus omnibus tenendum est ,ne quid nimis' et maxime in iis, quae ad corporis sensus pertinentia volvuntur temporibus et continentur locis.

Confessiones I 16. 25: Sed vae tibi, flumen moris humani! Quis resistet tibi? Quamdiu non siccaberis? Quosque volves Evae filios in mare magnum et formidolosum, quod vix transeunt qui lignum conscenderint? Nonne ego intellegi et tonantem Jovem et adulterantem? Et utique non posset haec duo, sed actum est, ut haberet auctoritatem ad imitandum verum adulterium, lenocinante falso tonitruo[5].

Confessionum I 16. 26: Ita vero non cognosceremus verba haec, imbrem aureum et gremium, et fucum, et templa coeli et alia verba quae in eo loco scripta sunt, nisi Terentius induceret nequam adolescentem proponentem sibi Jovem ad exemplum stupri, dum spectat tabulam quamdam pictam in pariete, ubi inerat pictura haec: „Jovem quo pacto Danaae misisse aiunt in gremium quondam imbrem aureum, fucum factum mulieri"?

---

1) Eunuchus. Actus V scen. 6. 23.
Die Stelle ist so vollständig, wie oben bereits angedeutet wurde:
Egomet meo judicio miser quasi sorex hodie perii.

2) Andria. Actus I (sub II) scen. 2. 33.

3) Adelphi V 1. 7. Im Terenz steht hinter ohe noch: iam.

4) de beata vita 32 oben S. 75.

5) Die Stelle bezieht sich auf Eunuchus Actus III scen. 5.

Et vide quemadmodum se concitat ad libidinem, quasi coelesti magisterio:

„At quem deum (inquit)? Qui templa coeli summa sonitu concutit.
Ego homuncio id non facerem? Ego vero feci illud ita, ac lubens“.

Non omnino per hanc turpitudinem verba ista commodius discuntur; sed per haec verba turpitudo ista confidentius perpetratur. Non accuso verba, quasi vasa electa atque pretiosa; sed vinum erroris quod in eis nobis propinabatur ab ebriis doctoribus: et nisi biberemus, caedebamur, nec appellare aliquem judicem sobrium licebat. Et tamen ego, deus meus, in cujus conspectu jam secura est recordatio mea, libenter haec didici et eis delectabar miser, et ob hoc bonae spei puer appellabar[1].

Von den sechs erhaltenen Stücken des Terenz sind also drei, Eunuchus, Andria, Adelphi, bei Augustin mit Zitaten vertreten.

Dieselbe Erscheinung, die schon oben bei Gelegenheit der Vergilzitate beobachtet wurde, zeigt sich auch hier wieder: in den früheren Schriften werden die alten Dichter gelobt oder doch wenigstens gern zitiert, während die Confessionen für sie nur absprechende und verurteilende Worte übrig haben. Die Confessionen verschieben eben, wo sie nur können, immer das Bild der früheren Betrachtungsweise des Autors.

§ 11. Weitere Dichterzitate bei Augustin.

Alle noch sonst bei Augustin sich findenden Dichterzitate werden hier in einem Paragraphen zusammengefaßt, da es zu

---

1) Die Stelle, auf welche Augustin sich hier bezieht und welche er teils frei, teils wörtlich zitiert, findet sich im Eunuchus III, scen. 5, 35—43:

dum adparatur, virgo in conclavi sedet
Suspectans tabulam quandam pictam; ibi inerat pictura haec, Jovem
Quo pacto Danaae misisse aiunt quondam in gremium imbrem aureum.
Egomet quoque id spectare coepi: et quia consimilem luserat
Jam olim ille ludum, inpendio magis animus gaudebat mihi,
Deum sese in hominem convortisse atque in alienas tegulas
Venisse clanculum per pluvium fucum factum mulieri.
At quem deum! qui templa caeli summa sonitu concutit.
Ego homuncio hoc non facerem? ego illud vero item feci ac lubens.

Zitiert wird Terenz hier nach der Ausgabe von Fleckeisen. Leipzig, Teubner 1868.

wenige sind, um in gesonderten Abschnitten behandelt zu werden. Und zwar werden die Dichter hier alphabetisch — zuerst die griechischen und dann die lateinischen — angeführt, ohne Rücksicht auf die Bücher, in denen sie genannt werden. Die meisten Zitate finden sich naturgemäß in den Büchern de musica, die weniger von der Musik als von der Metrik und Rhythmik handeln.

A. Griechische Dichter.

1. Aesop. Nur einmal wird Aesop genannt:

Contra Academicos II 3. 7: Quam totam fabulam (nam subito Aesopus factus sum) Licentius tibi carmine suavius indicabit.

2. Archilochus. Bei Erörterungen über die griechische Metrik nennt Augustin diesen Griechen:

De musica II 7. 14: Si auctoritatem solam intueamur, is erit versus, quem versum dici voluit Asclepiades nescio qui, aut Archilochus, poetae scilicet veteres, aut Sappho poetria, et ceteri, quorum etiam nominibus versuum genera vocantur, quae primi animadvertentes cecinerunt. Nam et Asclepiadaeus versus dicitur et Archilochius et Sapphicus, et alia sexcenta auctorum vocabula Graeci versibus diversi generis indiderunt.

3. Asclepiades. Siehe sub Archilochus. De musica II 7. 14.

4. Homer. Augustin nennt Homer oder beweist durch seine Bemerkungen, daß er mit dem Inhalt seiner Dichtungen vertraut ist.

De quantitate animae 26. 50: Sciebat, ut opinor, dominum suum canis, quem post viginti annos recognovisse perhibetur, ut taceam de ceteris innumerabilibus[1].

De quantitate animae 28. 54: Sed quaeso explica illud, quod de cane Ulyssis commemoravi, qualenam sit: nam ejus admiratione commotus tam inaniter latravi.

De musica I 4. 8: Et canis heroem dominum, jam suis hominibus oblitum recognovisse praedicatur.

Confessiones I 14. 23: Nam et Homerus peritus texere tales fabellas, et dulcissime vanus est, et mihi tamen amarus erat puero.

---

[1]) Gemeint ist die Szene mit dem Hund Argos. Odyssee XVII 290—323.

Confessiones I 16. 25: Quis autem penulatorum magistrorum audit aure sobria, ex eodem pulvere hominem clamantem et dicentem: „Fingebat haec Homerus, et humana ad deos transferebat; divina mallem ad nos“[1]. Sed verius dicitur quod fingebat haec quidem ille; sed hominibus flagitiosis divina tribuendo, ne flagitia flagitia putarentur, et ut quisquis ea fecisset, non homines perditos, sed coelestes deos videretur imitatus.

Wieder also moralisierende Bemerkungen der Konfessionen ohne eine Würdigung des Rechtes dichterischer Phantasie und ihrer Schönheit!

5. Sappho. Siehe sub Archilochus. De musica II 7. 14.

B. Lateinische Dichter.

Die Anzahl der Dichter und Dichterworte, die hier noch verzeichnet werden kann, ist eine verhältnismäßig geringe. Trotzdem ist anzunehmen, daß Augustin mit den nur einigermaßen namhaften Dichtern der lateinischen Sprache vertraut gewesen ist. Der gelehrte Unterricht der Kaiserzeit, soweit wir ihn noch überblicken können, führte die Schüler teils durch direktes Quellenstudium, teils durch Lehrbücher und Beispielsammlungen — eine Art von Anthologieen — in die Kenntnis der alten Klassiker ein, wie wir unter anderen aus dem ersten Buch der Confessionen ersehen. So wurde die Poetik unter Heranziehung vieler Beispiele ausführlich behandelt. Und all dieses Studium mochte dann ganz besonders breit angelegt und gründlich betrieben werden, wenn es wie bei Augustin der Vorbereitung auf ein späteres Lehramt dienen sollte. Dazu kam, daß Augustin, wie er selbst öfters erzählt, in seiner Jugend ein eifriger Theaterbesucher war und dadurch auch noch tiefer in die Klassiker eingeführt wurde.

Folgende Dichter werden zitiert:

1. Catull. Von ihm wird nachstehender Vers angeführt:

De musica V 4. 5: Phaselus ille, quem videtis hospites[2].

Wahrscheinlich hat aber Augustin dieses Zitat aus Terentianus Maurus, der in seinem Werk: de litteris, syllabis, pedibus et metris Vers 2277 dieses Wort anführt.

---

[1]) Zitat aus Cicero, Tusculanarum disputationum libri quinque I 26. 56.

[2]) Catulli Veronensis liber I 4.

2. Gratius (Faliscus), ein ziemlich unbekannter und unbedeutender Dichter der augusteischen Zeit. Er hat ein Lehrgedicht über die Jagd verfaßt — Cynegetica — das zum größten Teil erhalten ist. Von den alten Klassikern erwähnt ihn nur Ovid ex Ponto: 4. 16. 34 (cum) aptaque venanti Gratius arma daret. Seine Erwähnung würde eine sehr detaillierte Kenntnis der Literatur des augusteischen Zeitalters bei Augustin voraussetzen, wenn nicht auch Terentianus den Gratius zitierte und es bei der nachweisbar starken Benutzung desselben durch Augustin wahrscheinlich wäre, daß er seine Kenntnis des Gratius eben nur aus Terentianus geschöpft habe. Die in Betracht kommende Stelle bei Augustin ist folgende:

De musica IV 16. 30: Neque enim si Phaliscus, nescio qui, metra ita composuit, ut haec sonant:

,Quando flagella ligas, ita liga,
vitis et ulmus uti simul eant,

scire hoc possumus; sed tantum modo credere audiendo et legendo.

Die Stelle bei Terentianus 1998—2004 lautet folgendermaßen:

Talia docta Falisca legimus.
Nam tibi notius hoc genus erit,
Carmine si quid ab hoc posuero:
,Quando flagella jugas, ita juga,
Vitis et ulmus uti simul eant.
Nam, nisi sint paribus fruticibus,
Umbra necat teneras amineas.'

Die Bemerkung bei Teuffel[1] über Gratius: „Sonst wird er nirgends erwähnt" ist also entsprechend zu berichtigen.

3. Naevius: Epistula XIV ad Nebridium 3: Si magnitudinem me cogis respicere, nosti de intervallis quam multa dicantur, et ad quantum incertum perspicuitas Naevii pede longioris quam qui est sex longissimus? cui te credo nimium quaesisse hominem aequalem, et cum minime reperisses, usque in eius formam nostram epistolam tendere voluisse.

l. c. 4: Sed tu id commodius cogitabis: his contentus sis interim peto, quamquam jam excesserim Naevium.

---

1) Geschichte der römischen Literatur, 4. Aufl. Herausgeg. von L. Schwabe, Leipzig 1882. pg. 538.

Diese Bemerkungen zeigen also, daß Augustin mit den metrischen Eigentümlichkeiten des Nävius vertraut ist.

4. Persius. De magistro 9. 28: Licet itaque constituas etiam ista quatuor atque consideres, nomen et rem, cognitionem nominis et cognitionem rei: primum secundo jure praeponimus. Hoc enim positum nomen in carmine, cum ait Persius:

,Sed stupet hic vitio'[1]

non modo nihil vitii fecit in versu, sed nonnihil etiam ornatus dedit: cum tamen res ipsa, quae significatur hoc nomine, in quocumque inest, cogat esse vitiosum. At non ita et tertium quarto, sed quartum tertio videmus excellere. Hujus enim cognitio nominis vilis est prae cognitione vitiorum. AD. Etiamne cum ista cognitio miseriores facit, censes esse praeferendam? Nam idem Persius omnibus poenis, quas tyrannorum vel crudelitas excogitavit vel cupiditas pendit, hanc unam anteponit, qua cruciantur homines, qui vitia, quae vitare non possunt, coguntur agnoscere. Aug.: Potes hoc modo cognitioni hujus nominis ipsam quoque virtutum cognitionem negare praeferendam: quia virtutem videre nec tenere supplicium est: quo idem ille satyricus tyranni ut puniantur optavit. AD. Deus hanc avertat amentiam: jam enim intelligo non ipsas cognitiones, quibus animum imbuit optima omnium disciplina, esse culpandas, sed eos omnium miserrimos judicandos, sicut et Persium judicasse arbitror, qui tali morbo affecti sunt, cui nec tanta medicina subveniat. Aug. Bene intelligis, sed quoquo modo se habeat Persiana sententia, quid ad nos? Non enim horum auctoritati subjecti sumus in talibus rebus.

Aus diesen Bemerkungen geht zur Genüge hervor, daß Augustin eine mehr als oberflächliche Vertrautheit mit Persius besaß.

5. P. Pomponius secundus. De musica IV 16. 31: Alia nec tota immobilia, nec tota mobilia, ut est:

,Pendeat ex humeris dulcis chelys,
Et numeros edat varios, quibus
Assonet omne virens late nemus,
Et tortis errans qui flexibus.'

---

[1]) Persius, Satura III 31. (Die Stelle lautet dort vollständig: 31—33:
Sed stupet hic vitio et febris increvit opimum
Pingue, caret culpa, nescit quid perdat, et alto
Demersus summa rursus non bullit in unda.)

Vides hic enim ubique et spondeos et dactylos poni posse, praeter ultimum pedem, quem metri auctor semper esse dactylum voluit. Et in iis quidem generibus tribus nonnihil valere auctoritatem vides.

Hier ist es besonders deutlich, daß Augustin eine Reihe seiner Kenntnisse der Poesie nur indirekt, durch Terentianus sich erworben hat. Denn dieser zitiert aus Pomponius, dessen Werke bis auf geringe Bruchstücke verloren sind, die obigen Verse, und zwar nur sie[1].

6. Terentianus Maurus. De musica II 11. 21: At qui scias veteres miscendos judicasse istos pedes, et horum mixtione versus compositos condidisse. Sed ne te auctoritate premere videar, accipe aliquid horum versuum, et vide utrum ostendat auditum. Si enim non modo non offenderit, sed etiam declaraverit, nulla erit ratio hujus mixtionis improbandae. Versus autem ii sunt, quos advertas volo:

‚At consona quae sunt nisi vocalibus apta.
Pars dimidium vocis opus proferet ex se.
Pars muta soni comprimet ora molientum
Illis sonus obscurior impeditiorque
Utrumque tamen promitur ore semicluso[2].

De musica II 12. 22: Quid illud nonne te movet quod in illis Terentiani versibus jonico ei qui a majore dicitur, dichorius: in iis autem metris alteri jonico, qui a minore nominatur, dijambus mixtus est? an nihil interesse arbitraris?

Aus den nachfolgenden Worten ergibt sich, daß man zu Augustins Zeiten zum Verständnis der Dichter gründliche Studien betrieb und den Terentianus als Handbuch zur Einführung in die Poesie benutzte:

De utilitate credendi 7. 17: Nulla imbutus poetica disciplina Terentianum Maurum sine magistro adtingere non auderes; Asper, Cornutus, Donatus et alii innumerabiles requiruntur, ut quilibet poeta possit intelligi, cujus carmina et theatri plausus videntur captare: tu in eos libros, qui quoquo modo se habeant, sancti tamen et divinarum rerum pleni, prope totius generis humani

---

[1]) V. 2138—2142. cf. Tragicorum Romanorum fragmenta, tertiis curis recognovit Otto Ribbeck, Lipsiae 1897. pg. 268 f. und: Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur, 4. Aufl., ed. L. Schwabe. Leipzig 1882. § 284. 7.

[2]) Terentianus 89—93.

confessione diffamantur, sine duce irruis, et de his sine praeceptore audes ferre sententiam; nec si tibi aliqua occurrunt, quae videantur absurda, tarditatem tuam et putrefactum tabe huius mundi animum, qualis omnium stultorum est, accusas potius, quam eos qui fortasse a talibus intelligi nequeunt[1].

Für die genaue Bekanntschaft Augustins mit allen Regeln, Gesetzen und Formen der Poesie finden wir bei ihm mannigfache Belege. Nur eine Stelle mag hier als Beweis dienen:

De musica V 13. 28: Jam vero non solum talia poemata versibus fiunt, ut in his unum genus teneatur, qualia epicorum poetarum sunt, vel etiam comicorum, sed illos quoque ambitus, quos *περιόδους* Graeci vocant, non tantum illis metris, quae lege versuum non tenentur, lyrici poetae faciunt, sed etiam versibus.

Das ganze Werk de musica ist ja ein Beweis für die Durchbildung und die umfassenden Kenntnisse und Studien Augustins auf dem Gebiete der Dichtkunst und der verwandten Wissenszweige.

Schließlich mag hier noch erwähnt werden, daß sich Bekanntschaft mit Ovids Metamorphosen und der dort im ersten Buche geschilderten Schöpfungsgeschichte aus folgender Stelle wohl folgern läßt:

Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti 29. 32: Non enim sicut chaos describere, vel quoquo modo insinuare etiam poetae solent, informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensura, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione, confusum nescio quid, atque omnino expers omni qualitate; unde illud quidam doctores graeci *ἄποιον* vocant: non ergo sic isti hanc quam vocant terram tenebrarum insinuare conantur.

C. Zitate aus unbestimmten Quellen.

Es finden sich in den für die Zwecke dieser Arbeit durchgeprüften Werken Augustins eine Anzahl von Worten, Versen

---

[1]) Über Terentianus siehe Teuffel a. a. O. § 395, Text und Anm. 1—4. Dort wird bemerkt, daß auch Marius Victorinus, durch den Augustinus vornehmlich mit dem Neuplatonismus bekannt wurde, den Terentianus öfters erwähnt. Daß Augustin durch ihn erst auf Terentianus geführt worden sei, ist aber nicht anzunehmen, da seine poetischen Studien, die ihn auf Terentianus führten, vor der Zeit der Bekanntschaft mit Victorinus Schriften lagen.

6*

und Sentenzen, die sich unschwer als Zitate erkennen lassen oder direkt von Augustin als solche eingeführt werden — auch die Benediktiner haben sie durch Sperrdruck als solche gekennzeichnet —, deren Ursprungsort ich aber trotz eifrigen Suchens und trotz Unterstützung durch philologische Fachgelehrte nicht entdecken konnte. Ich führe diese Zitate hier an in der Hoffnung, daß doch noch für dieses oder jenes derselben durch andere die Quelle nachgewiesen wird.

1. De ordine I 4. 10: Hic ego multo uberius cernens abundare laetitias meas, quam vel optare aliquando ausus sum, versum istum gestiens effudi:

,Sic pater ille deus faciat, sic altus Apollo'

incipias, perducet enim ipse, si sequimur, quo nos ire jubet, atque ubi ponere sedem, qui dat modo augurium nostrisque illabitur animis.

2. De musica II 12. 22 und II 14. 26: Intende item in istos versus:

,Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis.
Et apertum ire per auras animum permittas.
Placet hoc: nam sapienter remittere interdum
Aciem rebus agendis decenter intentam.

Wahrscheinlich sind diese Verse von Augustin selbst gemacht, wenigstens scheinen seine einführenden Worte II 14. 26 dies anzudeuten: sed post tam longum sermonem respiremus aliquantulum, et illorum versuum meminerimus, quos mihi extemporales paulo ante ipsa lassitudo suggessit.

3. De musica II 12. 23: Virtutes moderatas percipies concedere benignitas civitasque volet justa.

4. De musica II 13. 25: Sumas optima, facias honesta.

5. De musica III 2. 3: Adtende ergo in haec exempla:

,Ite igitur Camoenae,
Fonticolae puellae,
Quae canitis sub antris
Mellifluos sonores,
Quae lavitis capillum
Purpureum Hippocrene
Fonte, ubi fusus olim
Spumea lavit almus
Ora jubis aquosis
Pegasus, in nitentem
Pervolaturus aethram'.

Diese Verse eines unbekannten Dichters sind uns nur durch Augustin erhalten[1].

6. De musica III 3. 5: Fateor nos ita, ut dicis, grammaticum a musico discrevisse, et in hoc te genere inscitiam tuam esse confessum. Quare a me accipe hoc exempli genus:

‚Ago celeriter agile quod ago tibi quod anima velit[2].'

7. a. De musica IV 2. 2: Si aliqua, bene vis, bene dic, bene fac, animus, si aliquid, male vis, male dic, male fac, animus, medium est.

7. b. De musica IV 2. 3: Si aliquid es, age bene, male qui agit, nihil agit, et ideo miser erit.

Bei den angeführten Worten läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob es Produkte Augustins oder Zitate sind[3].

8. De musica IV 13. 16: ‚Triplici vides ut ortu triviae rotetur ignis.'

Dieser anakreontische Vers zeichnet sich deutlich als ein Zitat.

9. De musica IV 13. 17: ‚Segetes meus labor.'

10. De musica IV 14. 19: ‚Gentiles nostros inter oberrat equos.'

11. De musica IV 14. 23: ‚Tandem tempus adest optimum.'

12. De musica IV 15. 26: ‚Ver blandum viget arvis, adest hospes hirundo.'

13. l. c.: ‚Tuba terribilem sonitum dedit aere curvo.'

14. De musica IV 15. 27: ‚Vernat temperies, aurae tepent, sunt deliciae.'

15. De musica IV 15. 29: ‚Nobis verum in promptu est, tu si verum dicis.'

16. De musica IV 16. 32: ‚Ver blandum viret floribus.'

---

[1]) cf. Georges, ausführl. lateinisch-deutsches Wörterbuch. 6. Aufl. 1864, Bd. II, wo zu dem Wort mellifluus bemerkt wird: poëta tragicus incertus bei Augustin de musica lib. 3, oder Tragic. fragm. ed. Both vol. 1, p. 284, die ersten vier Verse nochmals zitiert: de musica III 7. 15.

[2]) cf. dazu Graf, E.: Rhythmus und Metrum. Zur Synonymik. Marburg 1891, pg. 64, wo nur metrische Bemerkungen zu dem Verse stehen, über die Quelle aber nichts gesagt wird.

[3]) Nach einer mündlichen Auskunft von Herrn Professor Gleditsch können die Worte von einem Verskünstler hergerichtet sein als Schulbeispiele über lateinische Versifikation.

17. De musica V 4. 7: ‚Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas.‘

Dieser Vers klingt an die Volksdichtung an, wie sie am Ende der Republik verbreitet war.

18. De musica V 13. 27: ‚Te domus Evandri, te sedes celsa Latini.‘

Eine Reihe der angeführten Worte mögen wohl aus der populären Redeweise stammen, Sprichwörter und Sentenzen, die von Mund zu Munde gingen, aber genau wird sich dies kaum feststellen lassen.

19. De doctrina christiana III 7. 11: Quid enim mihi prodest simulacrum, verbi gratia, Neptuni non ipsum habendum deum, sed eo significari universum mare, vel etiam omnes aquas ceteras, quae fontibus proruunt, sicut a quodam poeta illorum describitur, si bene recolo, ita dicente:

‚Te Neptune pater, cui tempora cana crepanti
Cincta salo resonant, magnus cui perpete mento.
Profluit Oceanus, et flumina crinibus errant.

Im Anschluß an diesen Abschnitt über Augustin und die Dichter mag hier noch darauf hingewiesen werden, daß Augustin selbst als Dichter aufgetreten ist und auch da neue Bahnen gegangen ist und andern gewiesen hat. Oben[1] waren schon Verse angeführt worden, die möglicherweise von ihm selbst stammen. Später ist er selbst einmal unter die Dichter gegangen, mit der bestimmten Absicht, das Volk durch seine Dichtung für den Kampf gegen die Donatisten zu interessieren und diesen dadurch wirksamer zu gestalten.

Augustin hat also im Jahre 393 einen Psalmus contra partem Donati geschrieben, über den er selbst in den Retraktationen folgendes sagt:

Retractationes I 20: Volens etiam causam Donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire, et eorum, quantum fieri posset per nos inhaerere memoriae psalmum, qui eis cantaretur, per latinas litteras feci: sed usque ad V litteram. Tales autem abecedarios appellant. Tres vero ultimas omisi, sed pro eis novissimum quasi epilogum adjunxi, tamquam eos mater alloqueretur ecclesia.

---

[1]) S. 84.

Hypopsalma etiam quod responderetur et prooemium causae, quod nihilominus cantaretur, non sunt in ordine litterarum: earum quippe ordo incipit post prooemium. Ideo autem non aliquo carminis genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba quae vulgo minus sunt usitata compelleret. Iste psalmus sic incipit: ,Omnes qui gaudetis de pace, modo verum judicate', quod ejus hypopsalma est.

Mit diesem Gedichte hat Augustin die Gesetze der bis dahin geltenden Poesie durchbrochen. Er ist der erste, von dem wir ein Gedicht haben, das die Rücksicht auf Längen und Kürzen aufgibt, s. dazu: Gleditsch[1]: „Seit dem 3. Jahrhundert kam allmählich das alte nationale Prinzip des Versbaues, welches das Zusammenfallen des Versiktus mit den betonten Silben forderte, von neuem wieder zur vollen Geltung. Besonders waren es die christlichen Dichter, welche auch in dieser Hinsicht den Bruch mit der heidnischen Literatur nicht scheuten und das naturgemäße, in der Volksdichtung wahrscheinlich nie völlig erstorbene Prinzip des Versbaues wieder zu Ehren brachten. Das Schwinden des Gefühls für die Quantitätsverhältnisse zeigt sich schon bei Commodian[2], in Augustinus' Psalmus contra partem Donati aber hat die Quantität der Silben bereits keine Bedeutung mehr für den Versbau." Irreführend an diesen Worten ist die Bemerkung, daß „auch in dieser Hinsicht die christlichen Dichter den Bruch mit der heidnischen Literatur nicht scheuten". Die christlichen Schriftsteller — besonders die von 200—500 — haben mit der heidnischen Literatur nicht nur nicht gebrochen, sondern sind meist eifrig tätig gewesen, um die antike Literatur der Christenheit zu vermitteln. „Selbst der literarische Bildungsstoff, die Unterhaltungslektüre, wurde für die kommenden Jahrhunderte zubereitet. Die alten heidnischen Fabeln, Heroengeschichten und Novellen wurden gesichtet und in christliche Heiligengeschichten umgewandelt"[3].

Zum Schluß möge hier ein Urteil von Westphal über Augustins Metrik stehen. Es beschäftigt sich mit dem Buche de musica, aus dem wir eine Menge von Belegen für Augustins Vertrautheit

---

1) Metrik der Griechen und Römer in dem Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft von Iwan Müller. Bd. II. 2. Aufl. München 1890. pg. 819.

2) c. 250 n. Chr.

3) Harnack, Augustins Confessionen pg. 2.

mit der klassischen Dichtung entnommen haben. Daher erscheint die Anführung des Zitats an dieser Stelle gerechtfertigt: „Noch ein andrer Afrikaner unter den Metrikern ist der Rhetor und nachherige Kirchenvater Augustinus am Ende des dritten und Anfange des vierten Jahrhunderts[1]. Kurz vor seiner Taufe schreibt er eine umfangreiche Enzyklopädie der Künste und Wissenschaften, und ein Teil davon sind die libri VI de musica, in Form eines Gespräches zwischen dem Magister und Discipulus geschrieben. Es ist dies aber nicht, wie der Titel besagt, eine Darstellung der Musik, sondern eine Metrik. Mit seinen Vorgängern und dem von ihnen so vielfach herbeigezogenen Dichter Serenus ist er nicht unbekannt, aber dennoch scheint die Arbeit völlig selbständig und originell zu sein. Der Wissenschaft ist freilich weit mehr mit den Kompilationen der übrigen Metriker gedient, als mit Augustins sehr wortreichen und sehr inhaltarmen Erörterungen über Rhythmik und Metrik, denn es sind die allertrivialsten Begriffe, die uns hier vorgeführt werden, und nur selten kommt ein uns sonst weniger bekannter Punkt, wie die Pause, zur Sprache, aber auch dieser wird so besprochen, daß es klar ist, Augustin versteht von seinem Gegenstande gar wenig und schreibt nur deshalb de musica, weil dieselbe einmal zu den disciplinae gehört. Dem entspricht völlig, daß Augustin im sechsten Buche alles früher Gesagte als kindische Spielerei verwirft: satis diu plane pueriliter per quinque libros in vestigiis numerorum ad moras temporum pertinentium morati sumus und hiermit in pythagoreischen Reminiszenzen zu den numeri spirituales et aeterni und dem Metrum Deus creator omnium übergeht"[2]. Dieses abfällige Urteil über Augustin und seine Stimmung bei der Abfassung der Bücher de musica wird doch bedeutend zu modifizieren sein. Es mag sein, daß ihn zu dem Thema der Bücher de musica eine geringere Neigung gezogen hat als zu anderen. Aber der Eintritt in das Christentum bedingte doch noch keineswegs ein Aufgeben und Verurteilen der früheren wissenschaftlichen und beruflichen Studien, wie wir gesehen haben. Auch die Schriften aus Rom und Thagaste tragen noch wesentlich

---

[1]) Ein Versehen; es müßte heißen: Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts.

[2]) Westphal, R: Griechische Rhythmik und Harmonik, nebst der Geschichte der drei musischen Disziplinen. 2. Aufl. Leipzig 1867. pg. 129 f.

denselben Charakter wie die aus Cassiciacum. Doch wohl aus Neigung hat Augustin in Mailand — kurz vor der Taufe — begonnen die artes liberales zu behandeln. In Verfolg dieses Planes hat er dann eben auch die Bücher de musica geschrieben. Wohl zeigt sich in diesen ersten Schriften nach der Rückkehr in die Heimat ein etwas stärkerer theologischer Einschlag, wie Loofs mit Recht hervorgehoben hat[1]. Und das ist ja sehr wohl verständlich. Aber wenn er in dieser Zeit „weltliche“ und christliche Gedanken gegeneinander abwägt, so geschieht das nicht von dem schroff ablehnenden Standpunkt aus, von dem aus er in den Konfessionen alles weltliche Treiben und alle weltliche Wissenschaft verurteilt. Er will also auch in de musica nicht, wie Westphal meint, diese weltliche Wissenschaft verurteilen, sondern er will missionieren. Von der weltlichen Wissenschaft will er seine Leser zu der christlichen führen; ihr ist auch das sechste Buch gewidmet. Diese Absicht wird klar, wenn wir die von Westphal zitierte Bemerkung uns im Zusammenhang ansehen:

De musica VI 1. 1: Satis diu pene atque adeo plane pueriliter per quinque libros in vestigiis numerorum ad moras temporum pertinentium morati sumus: quam nostram nugacitatem apud benevolos homines facile fortassis excuset officiosus labor; quem non ob aliud suscipiendum putavimus, nisi ut adolescentes, vel cujuslibet aetatis homines, quos bono ingenio donavit deus, non praepropere, sed quibusdam gradibus a sensibus carnis atque carnalibus litteris, quibus eos non haerere difficile est, duce ratione avellerentur; atque uni deo et domino rerum omnium, qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet, incommutabilis veritatis amore adhaerescerent. Illos igitur libros qui leget, inveniet nos cum grammaticis et poeticis animis, non habitandi electione, sed itinerandi necessitate versatos. Ad hunc autem librum cum venerit, si, ut spero et supplex deprecor, deus et dominus noster propositum meum voluntatemque gubernaverit, et eo, quo est intenta, perduxerit, intelliget non vilis possessionis esse vilem viam, per quam nunc cum imbecillioribus, nec nos ipsi admodum fortes ambulare maluimus, quam minus pennatos per liberiores auras praecipitare.

---

[1]) Augustinus in RE[3] II. Bd. pg. 269.

2. Die Prosaiker.

§ 12. Cicero.

Besonders reichlich wird Cicero von Augustin zitiert, verwandt und besprochen. Das ist auch sehr leicht begreiflich. Ebenso wie unter den Dichtern Vergil, so erfreute sich in der Kaiserzeit und durch das ganze Mittelalter hindurch unter den Prosaikern Cicero der größten Achtung und wurde auch in den Rhetorenschulen, wie sie Augustin besucht hatte, eifrig studiert.

Daß Cicero bei ihm als Gelehrter und Charakter in hohem Ansehen steht, beweist eine Reihe von Stellen.

Contra Acad. III 7. 14: Tamen ne aut Academicorum argumenta quasdam nebulas videantur offundere, aut doctissimorum virorum auctoritati, inter quos maxime Tullius non movere nos non potest, superbe nonnullis resistere videamur, si vobis placet, prius pauca contra eos disseram, quibus videntur disputationes illae adversari veritati.

Contra Acad. III 7. 15: Sed primo illud videamus, quale sit, unde amatores Academicorum gloriari nimium solent. Nam est in libris Ciceronis, quos in hujus causae patrocinium scripsit, locus quidam, ut mihi videtur, mira urbanitate conditus, ut nonnullis autem etiam firmitate roboratus.

Contra Acad. III 16. 36: Quid ergo? Haec illi non viderunt? Immo solertissime prudentissimeque viderunt, nec mihi ullo pacto tanto arrogaverim, ut M. Tullium aliqua ex parte sequar industria, vigilantia, ingenio, doctrina: cui tamen asserenti, nihil scire posse hominem, si hoc solum diceretur: scio ita videri mihi, unde id refelleret non haberet.

De beata vita 31: Merito etiam virtutum omnium matrem multi frugalitatem esse dixerunt. Quibus consentiens Tullius etiam in populari oratione ait: ‚Ut volet quisque, accipiat: ego tamen frugalitatem, id est modestiam et temperantiam virtutem esse maximam judico.' Prorsus doctissime ac decentissime: consideravit enim frugem, id est illud, quod esse dicimus, cui est non esse contrarium. Sed propter vulgarem loquendi consuetudinem, qua frugalitas quasi parsimonia dici solet, duobus consequentibus quid senserit, illustravit, subjiciendo modestiam et temperantiam: et haec duo verba diligentius adtendamus[1].

---

[1]) Die zitierte Stelle Ciceros steht Pro rege Dejotaro. cap. 9, § 26; in der kommentierten Ausgabe von K. Halm. 8. Aufl. Berlin 1879. pg. 131.

De magistro 5. 16: Quid in latina lingua excellentius Cicerone inveniri potest? At hic in suis nobilissimis orationibus, quas Verrinas vocant, coram praepositionem sive illo loco adverbium sit, nomen appellavit. Verumtamen quia fieri potest, ut ego illum locum minus bene intelligam, exponaturque alias aliter, vel a me vel ab alio, est ad quod responderi posse nihil puto. Tradunt enim nobilissimi disputationum magistri, nomine et verbo plenam constare sententiam, quae affirmari negarique possit: quod genus idem Tullius quodam loco pronuntiatum vocat: et cum verbi tertia persona est, nominativum, cum ea casum nominis ajunt esse oportere; et recte ajunt: quod mecum si consideres, velut cum dicimus: homo sedet, equus currit, agnoscis, ut opinor, duo esse pronuntiata.

Auch die politischen Maßnahmen Ciceros werden einer günstigen Kritik unterzogen. So wird er in de ordine von Trygetius unter Zustimmung Augustins wegen seines Verhaltens in der catilinarischen Verschwörung gelobt:

De ordine II 7. 22: Hic illis tacentibus animadverti Trygetium respondere velle, atque permisi. At ille: prorsus, inquit, erat deus justus: poterat enim bonum malumque secernere, si exstitisset, et eo ipso, quo poterat, justus erat. Non enim cum dicimus Ciceronem prudenter investigasse conjurationem Catilinae, temperanter nullo corruptum fuisse praemio, quo parceret malis, juste illos summo supplicio senatus auctoritate mactasse, fortiter sustinuisse omnia tela inimicorum et molem, ut ipse dixit, invidiae, non in eo fuissent virtutes istae, nisi Catilina reipublicae tantum perniciem comparasset.

Selbstverständlich sind auch die Urteile über Ciceros Rhetorik nur anerkennende und lobende. In eine ausführliche Auseinandersetzung mit Cicero, die mit einem glänzenden Lobe desselben schließt, führt uns das folgende Zitat:

Contra Acad. II 11. 26: Audite ergo, inquam, quid sit vos: id probabile vel verisimile Academici vocant, quod nos ad agendum sine assensione potest invitare. Sine assensione autem dico, ut id, quod agimus, non opinemur verum esse, aut non id scire arbitremur, agamus tamen. Ut verbi causa, utrum hesterna nocte tam liquida ac pura, hodie tam laetus sol exorturus esset, si nos quispiam rogaret, credo quod nos id scire negaremus, diceremus tamen ita videri. Talia, inquit Academicus,

mihi videntur omnia, quae probabilia vel verisimilia putavi nominanda; quae tu si alio nomine vis vocare, nihil repugno. Satis enim mihi est, te jam bene accepisse quid dicam, id est, quibus rebus haec nomina imponam. Non enim vocabulorum opificem, sed rerum inquisitorem decet esse sapientem. Satisne intellexistis, quomodo mihi ludicra illa, quibus vos agitabam, de manibus excussa sint? Hic cum ambo se intellexisse respondissent vultuque ipso responsionem postularent meam: quid putatis, inquam, Ciceronem, cujus haec verba sunt, inopem fuisse latinae linguae, ut minus apta rebus imponeret, quas sentiebat, nomina?

De utilitate credendi 7. 16: Nonne videmus, quam pauci summam eloquentiam consequantur, cum per totum orbem rhetorum scholae adolescentium gregibus perstrepant? Num quidnam imperitorum perterriti multitudine, quicumque boni oratores evadere volunt, Caecilii sibi potius aut Erucii orationibus quam Tullianis navandam operam existimant? Haec appetunt omnes, quae majorum auctoritate firmata sunt. Eadem imperitorum turbae discere moliuntur, quae a paucis doctis discenda recepta sunt: assequuntur autem perpauci, ajunt pauciores, clarescunt paucissimi.

Contra Adimantum c. XI: Quis enim Tullio calumniatus est, qui certe noverat latine loqui, cum ait Caesari, nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est? Et tamen ex eo appellatam misericordiam dicunt, quod miserum cor faciat dolentis aliena miseria. Num quid ergo virtus miserum cor facit? Quid ergo calumniosis Tullius responderet, nisi misericordiae nomine clementiam se appellare voluisse? Quoniam recte solemus loqui, non solum verba propria, sed etiam vicina usurpantes. Cujus auctoris mentionem facere volui, quoniam non de re quaestio hic, sed de verbo est. Sicut enim nostri auctores, divinarum scilicet litterarum, de rebus maxime cogitaverunt, sic mundanorum auctorum prope omnis cura de verbis est[1].

Bei einer früheren Gelegenheit sind die Stellen angeführt worden, in denen Augustin von seiner Beeinflussung durch Cice-

[1]) Die angezogene Stelle steht in der Rede pro Ligario XII 36 und lautet genau: Nihil est tam populare quam bonitas, nulla de virtutibus tuis plurimis nec admirabilior nec gratior misericordia est.

ros Hortensius spricht[1]. Es möge hier noch ein weiteres Zitat über jenes Werk seinen Platz finden:

Contra Acad. III 14. 31: Clamat Cicero, seipsum magnum esse opinatorem, sed de sapiente se quaerere. Quod si adhuc vos adolescentes ignotum habetis, certe in Hortensio legistis: si igitur nec certi est quidquam, nec opinari sapientis est, nihil unquam sapiens approbabit[2].

Sehr häufig sind die Stellen, in denen Ciceros Philosophie erwähnt wird, natürlich besonders in dem Werke contra Academicos. Cicero war ja mit eine der Hauptquellen, aus denen er die Anschauungen der Akademiker schöpfte, um sie dann in seinem Werke zu widerlegen. Es folgen hier die hauptsächlichsten Stellen. Die wichtigste Stelle über Cicero als Führer zur Philosophie contra Academicos I 1. 4 ist bereits oben[3] zitiert.

Contra Acad. I 3. 7: Licentius: Placuit enim Ciceroni nostro beatum esse, qui veritatem investigat, etiam si ad ejus inventionem non valeat pervenire usw.[4].

Vor der oben[5] zitierten Stelle stehen noch folgende bemerkenswerte Sätze:

Contra Acad. I 3. 7: Quid, inquit Licentius, de illo nostro Cicerone, quid tandem existimas? Hic cum diu tacuisset, sapiens fuit inquit. Et ille: Ergo ejus de hac re sententia habet apud te aliquid ponderis? Habet inquit.

Der Ernst und die Strenge Ciceros bei seinen philosophischen Studien sind Augustin über allen Zweifel erhaben. Bei der Besprechung einer ciceronianischen Stelle sagt er nämlich:

---

1) Seite 33.

2) Augustin bezieht sich hier auf die Stelle aus Cicero: Academicorum priorum liber secundus, qui inscribitur Lucullus. cap. XX. § 66: Nec tamen ego is sum, qui nihil unquam falsi approbem, qui nunquam assentiar, qui nihil opiner: sed quaerimus de sapiente. Ego vero ipse et magnus quidem sum opinator (non enim sum sapiens) et meas cogitationes sic dirigo, non ad illam parvulam Cynosuram,

Qua fidunt duce nocturna Phoenices in alto,

ut ait Aratus, eoque directius gubernant, quod eam teneant

Quae cursu interiore, brevi convertitur orbe:

sed ad Helicen et clarissimos septentriones, id est, rationes has, latiore specie, non ad tenue limatas.

3) Seite 34. 4) Siehe oben Seite 35. 5) Seite 35.

Contra Acad. III 7.15: Difficile est prorsus, ut quemquam non moveat, quod ibi dictum est, Academico sapienti ab omnibus ceterarum sectarum qui sibi sapientes videntur, secundas partes dari, cum primas sibi quemque vindicare necesse sit. Ex quo posse probabiliter confici, eum recte primum esse judicio suo, qui omnium ceterorum judicio sit secundus:

Und daran knüpft dann Augustin die Bemerkung:

Contra Acad. III 7.16: Ita peraeque jucundissimum legentibus quasi spectaculum praebet, velut ostendens nullum illorum esse, qui non cum sibi primas partes dederit quod necesse est, secundas ei dicat dare, quem non repugnare, sed dubitare conspexerit. In quo ego nihil adversabor, nec eis ullam auferam gloriam. Videatur sane quibuslibet Cicero hic non jocatus, sed inania et ventosa quaedam, quod ab ipsorum Graeculorum levitate abhorreret, sequi et colligere voluisse[1].

Contra Acad. III 18. 41: Deinde in nostrum Tullium conflictio ista duravit, jam plane saucia et ultimo spiritu latinas litteras inflatura. Nam nihil mihi videtur inflatius, quam tam multa copiosissime atque ornatissime dicere non ita sentientem... Sed huic arreptis iterum illis armis et Philon restitit donec moveretur, et omnes ejus reliquias Tullius noster oppressit, se vivo impatiens labefactari vel contaminari quidquid amavisset.

Contra Academicos III 20. 43: Hoc mihi de Academicis interim probabiliter ut potui persuasi. Quod si falsum est, nihil ad me; cui satis est jam non arbitrari non posse ab homine inveniri veritatem. Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam, nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixisset aperire consuesse. Quae sit autem ista, deus viderit, eam tamen arbitror Platonis fuisse.

Es werden hier noch folgende Stellen angeschlossen, in denen Augustin sich mit Cicero beschäftigt, ihn zitiert oder auf ihn verweist:

Contra Academicos II 9. 22: Accusatorum, inquam, ut opinor, duo genera esse, bene nosti: non enim si a Cicerone modestissime dictum est, ita eum Verris esse accusatorem, ut

---

[1]) cf. zur Philosophie Ciceros die Stelle contra Acad. III 16. 36. (oben Seite 90).

Siculorum defensor esset, propterea necesse est, eum, qui aliquem accusat, habere alterum, quem defendat.

Bei den Benediktinern findet sich zu dieser Stelle die Bemerkung: In Verrem actione I. Ich habe aber einen derartigen Ausspruch in der actio I. nicht auffinden können[1].

Auch das folgende Zitat habe ich nicht festlegen können:

De beata vita 22: An vero quod ait Tullius, multorum in terris praediorum dominos divites appellamus, omnium virtutum possessores pauperes nominabimus?

Auf Bemerkungen bei Cicero bezieht sich auch das folgende Zitat:

De beata vita 26: Sed fingamus aliquem talem, qualem Tullius fuisse dicit Oratam. Quis enim facile dicat, Oratam egestate laborasse, hominem ditissimum, amoenissimum, delitiosissimum, cui neque ad voluptatem quidquam defuit, neque ad gratiam, neque ad bonam integramque valetudinem? Nam et praediis quaestuosissimis et amicis jucundissimis, quantum libuit, abundavit, et illis omnibus aptissime ad salutem corporis usus est, ejusque (ut breviter totum explicem) omne institutum voluntatemque omnem successio prospera consecuta est. Sed fortasse inquiet aliquis vestrum, plus illum quam habebat habere voluisse. Hoc ignoramus. Sed quod satis est quaestioni, faciamus eum non desiderasse amplius quam tenebat. Videturne vobis eguisse? Etiamsi concedam, inquit Licentius, nihil eum desiderasse, quod in homine non sapiente nescio quomodo accipiam; metuebat tamen, erat enim vir (ut dicitur) ingenii non mali, ne illa omnia sibi vel uno adverso impetu raperentur. Non enim magnum erat intelligere, talia cuncta quantacumque essent, esse sub casibus constituta. Tum ego arridens: Vides, inquam, Licenti, fortunatissimum istum hominem a beata vita ingenii bonitate impeditum. Quo enim erat acutior, eo videbat illa omnia se posse amittere: quo metu

---

[1]) Vielleicht liegt eine Verwechselung vor. Cicero de officiis II § 50 sagt: Sed hoc quidem (sc. accusare) non est saepe faciendum nec unquam nisi aut reipublicae causa, ut ii, quos ante dixi, aut ulciscendi, ut duo Luculli, aut patrocinii, ut nos pro Siculis, pro Sardis in Albucio Julius. Man könnte annehmen, daß diese Worte Ciceros, die ja dem Sinne nach mit dem von Aug. gegebenen Zitat übereinstimmen, aus dem Gedächtnis zitiert worden sind, womit die verschiedene Fassung sich erklären ließe.

frangebatur, illudque vulgare satis asserebat: infidum hominem malo suo esse cordatum.

Oratas war ein berüchtigter Weichling aus der gens sergiana, also mit dem Verschwörer Catilina verwandt[1]. Nach dem Onomasticon Tullianum ed. Orelli und Baiter wird Oratas bei Cicero noch genannt: de officiis 3. 16. 67 und de oratore 1. 39. 178. De finibus bonorum et malorum 2, 22, 70 wird Oratas ‚omnium deliciosorum hominum magister' genannt. Nach der Ausgabe von Ciceros Werken von Joh. Casp. Orelli[2] ist die oben angeführte Stelle: Fingamus aliquem .... consecuta est ein Fragment aus Ciceros Hortensius. Nach derselben Ausgabe sind noch folgende Stellen bei Augustin Zitate aus dem Hortensius oder Hinweise auf denselben:

1. Ecce autem non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos, qui vivant, ut ipsi velint. Falsum id quidem. Velle enim, quod non deceat, id ipsum miserrimum est: nec tamen miserum est, non adipisci, quod velis, quam adipisci velle, quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni[3].

2. Cicero quum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae disputationis exordium, beati, certe, inquit, omnes esse volumus[4].

3. Si nobis, quum ex hac vita emigraverimus, in beatorum insulis immortale aevum, ut fabulae ferunt, degere liceret, quid opus esset eloquentia, quum iudicia nulla fierent; aut ipsis etiam virtutibus? Nec enim fortitudine egeremus, nullo proposito aut labore aut periculo: nec iustitia, quum esset nihil, quod appeteretur, alieni: nec temperantia, quae regeret eas, quae nullae essent, libidines: ne prudentia quidem egeremus, nullo delectu proposito bonorum et malorum. Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum

---

[1]) cf. Georges, Lat.-Deutsches Wörterbuch unter Sergius.

[2]) M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia. Vol. IV, pars II. Turici 1828. pg. 484.

[3]) Augustin de vita beata opp. T. I, p. 500. de trinitate liber XIII, c. 5, T. II. pg. 409.

[4]) Augustin de Trinit. lib. XIII, c. 4. opp. T. III. pg. 408. Idem contra Julianum l. VI, c. 26. T. X. Ed. Antverp. p. 989 haec addit: „idque unum esse dixerunt philosophi, quod disputatione non egeat, quod nemo est, qui non expetat."

est vita laudanda. Ex quo intelligi potest, cetera necessitatis esse, unum hoc voluntatis[1].

4. ut easdem tenebras efficiat (sol), quas effecit in interitu Romuli, qui in obscuratione solis est factus[2].

5. (Vide quid in Hortensii dialogo dicat Tullius, quae magis verba te delectare debuerant, quam Balbi Stoicorum partes agentis. Quae licet vera, tamen de parte hominis inferiore, h. e. de corpore fuerunt et te nihil adiuvare potuerunt. Vide, quid iste pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis dicat.) An vero, inquit, voluptates corporis expetendae, quae vere et graviter a Platone dictae sunt illecebrae esse atque escae malorum? Quae enim confectio est, inquit, valetudinis, quae deformatio coloris et corporis, quod turpe damnum, quod dedecus, quod non evocetur atque eliciatur voluptate? Cuius motus ut quisque est maximus, ita est inimicissimus philosophiae. Congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest. Quis enim, quum utatur voluptate ea, qua nulla possit maior esse, attendere animum, inire rationes, cogitare omnino quidquam potest? Cuius autem tantus est gurges, qui dies et noctes sine ulla minimi temporis intermissione velit ita moveri suos sensus, ut moventur in summis voluptatibus? Quis autem bona mente praeditus non mallet nullas omnino nobis a natura voluptates datas[3]?

6. Tunc obsequatur naturae, quum sine magistro senserit, quid natura desideret[4].

7. Nam quum (Cicero in extremis partibus Hortensii dialogi) multa, quae videmus et gemimus, de hominum vanitate atque infelicitate dixisset, ex quibus humanae, inquit, vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi sive vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur, verumque sit illud, quod est apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio, atque eos, qui quondam, quum in praedonum

---

1) Augustin de Trinit. lib. XIV, c. 9. T. III. pg. 432.

2) Augustin de civitate dei. lib. III, c. 15. T. V. pg. 179.

3) Augustin contra Julian. Pelagian. lib. IV, c. 14. Tom. VII. pg. 1054. Tom X. pg. 619. Bened. Paris.

4) Augustin ibid. l. V, c. 5. pg. 1079.

Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur: quorum corpora viva cum mortuis, adversa adversis accomodata, quam aptissime colligabantur: sic nostros animos cum corporibus copulatos, ut vivos cum mortuis esse coniunctos[1].

8. Quae nobis dies noctesque considerantibus acuentibusque intelligentiam, quae est mentis acies, caventibusque, ne quando illa hebescat, id est, in philosophia viventibus, magna spes est, aut si hoc, quo sentimus et sapimus, mortale et caducum est, iucundum nobis, perfunctis muneribus humanis, occasum neque molestam exstinctionem et quasi quietem vitae fore: aut si, ut antiquis philosophis iisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac divinos habemus: sic existimandum est, quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint hominum vitiis et erroribus, hoc iis faciliorem ascensum et reditum in caelum fore. — Quapropter, ut aliquando terminetur oratio, si aut exstingui tranquille volumus, quum in his artibus vixerimus, aut si ex hac in aliam haud paullo meliorem domum sine mora demigrare, in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est[2].

Bei den folgenden drei Äußerungen Augustins sind Beziehungen auf Cicero offenkundig oder als wahrscheinlich anzunehmen, wenngleich die Stellen nicht angegeben werden können, auf welche sich Augustin bezieht.

De vera religione 41, 77: Cineris et stercoris laudem verissime atque uberrime plerique dixerunt[3].

De utilitate credendi I, 3: Sed cur non ipse mihi respondeo, quod istae lautae ac lepidae similitudines atque huiusmodi reprehensiones in omnes, qui aliquid docent, a quovis adversario effundi urbanissime ac dicacissime possunt? Sed ob hoc putavi aliquid tale inserendum litteris meis, ut eos admoneam, desinant talibus agere, ut quemadmodum ille ait, separatis

---

1) Augustin contra Julian. Pelagian. l. IV, c. 15. T. VII. pg. 1058. Tom. X. pg. 623. Bened.

2) Augustin de Trinit. l. XIV, c. 19. Tom. III. pg. 441.

3) Bened. bemerkt dazu: Cato apud Ciceronem in Catone majore. Augustin bezieht sich wohl auf die Stelle cap. XV, 54. Dort wird jedenfalls mehrfach vom stercus gesprochen.

nugis locorum communium, res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione confligat[1].

De utilitate credendi 11, 25: Credo enim sceleratissimos coniuratos virtute Ciceronis quondam interfectos: atqui id non solum nescio, sed etiam nullo pacto me scire posse certo scio. Opinari autem duas ob res turpissimum est: quod et discere non potest, qui sibi jam se scire persuasit, si modo illud disci potest, et per se ipsa temeritas non bene adfecti animi signum est. Nam etiamsi hoc ipsum, quod de Cicerone dixi, scire se quisquam arbitratur, quamquam nihil eum impediat a discendo, quia res ipsa nulla scientia teneri potest, tamen quod non intellegit multum interesse, utrum aliquid mentis certa ratione videatur, quod intellegere dicimus, an famae vel litteris credendum posteris utiliter commendetur, profecto errat, neque quisquam error turpitudine caret.

Bened. verweist hierbei auf Cicero oratio pro Sulla. Im Anschluß hieran möchte ich bemerken, daß, wie es mir scheint, bei der Herausgabe der lateinischen Kirchenväter durch die Wiener Akademie sehr ungleich verfahren wird. Während z. B. in der Ausgabe der Konfessionen neben den Bibelzitaten auch die Zitate aus den Klassikern nachgewiesen werden, beschränkt sich der de utilitate credendi enthaltende Band nur auf die Bibelzitate[2].

In den Konfessionen findet sich noch folgende auf Cicero bezügliche Bemerkung:

Confessiones I. 16. 25: Quis autem penulatorum magistrorum audit aure sobria, ex eodem pulvere hominem clamantem et dicentem: ‚Fingebat haec Homerus, et humana ad deos transferebat; divina mallem ad nos.“ Sed verius dicitur, quod fingebat haec quidem ille; sed hominibus flagitiosis divina tribuendo, ne flagitia flagitia putarentur, et ut quisquis ea fecisset, non homines perditos, sed coelestes deos videretur imitatus.

Die angeführte Stelle ist ein wörtliches Zitat aus Tusculanarum disputationum I. 26. 65. Dieses Urteil über Cicero zeigt auch wiederum deutlich, was schon oben gelegentlich seiner verschiedenartigen Äußerungen über Vergil[3] bemerkt worden war,

---

[1]) Bened. verweist bei dem ille auf Cicero, ohne nähere Angabe.

[2]) cf. das ähnliche Urteil bei Preuschen: Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie. Gießen 1907. pg. 22.

[3]) oben Seite 63.

daß in ihm nicht etwa nur der Christ verurteilt, was der Heide verehrt hatte, sondern daß der Christ der Konfessionen verfolgt, was der Christ der ersten Periode angebetet hatte.

Das folgende Stück aus dem liber de diversis quaestionibus octoginta tribus weist starke Anlehnung an Cicero auf:

1. Virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Quare omnibus partibus ejus cognitis tota vis erit simplicis honestatis considerata. Habet igitur partes quatuor, prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam. Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes ejus, memoria, intelligentia, providentia. Memoria est per quam animus repetit illa, quae fuerunt. Intelligentia, per quam ea perspicit quae sunt. Providentia, per quam futurum aliquid videtur antequam factum est. Iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem. Ejus initium est ab natura profectum: deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt: postea res et ab natura profectas et ab consuetudine probatas, legum metus et religio sanxit. Natura jus est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. Religio• est quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam cerimoniamque adfert. Pietas, per quam sanguine conjunctis patriaeque benevolens officium, et diligens tribuitur cultus. Gratia, in qua amicitiarum et officiorum, alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur. Vindicatio, per quam vis aut injuria et omnino omne, quod obfuturum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur. Observantia, per quam homines aliqua dignitate antecellentes, cultu quodam et honore dignamur. Veritas, per quam immutata ea, quae sunt, aut fuerunt aut futura sunt dicuntur. Consuetudine autem jus est, quod aut leviter a natura tractum aluit et majus fecit usus, ut religionem, et si quid eorum quae ante diximus, a natura profectum, majus factum propter consuetudinem videmus: aut quod in morem vetustas vulgi approbatione perduxit. Quod genus pactum est, par, lex, judicatum. Pactum est quod inter aliquos convenit. Par, quod in omnes aequale est. Iudicatum, de quo alicujus aut aliquorum jam sententiis constitutum est. Lege jus est, quod in eo scripto, quod populo expositum est,

ut observet, continetur. Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio. Ejus partes, magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia. Magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione agitatio atque administratio. Fidentia est per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciae certa cum spe collocavit. Patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. Perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. Ejus partes, continentia, clementia, modestia. Continentia est, per quam cupiditas consilii gubernatione regitur. Clementia, per quam animi temere in odium alicujus illecti concitatique comitate retinentur. Modestia, per quam pudor honestus claram et stabilem comparat auctoritatem.

2. Atque haec omnia propter se solum, ut nihil adjungatur emolumenti, petenda sunt. Quod ut monstretur, neque ad hoc nostrum institutum pertinet, et a brevitate praecipiendi remotum est, propter se autem vitanda sunt, non ea modo, quae iis contraria sunt, ut fortitudini ignavia, et justitiae injustitia; verum etiam illa quae propinqua videntur et finitima esse, absunt autem longissime. Quod genus fidentiae contrarium est diffidentia, et ea re vitium est: audacia, non contrarium, sed oppositum ac propinquum, et tamen vitium est. Sic unicuique virtuti finitimum vitium reperietur, aut certo jam nomine appellatum, ut audacia, quae fidentiae, pertinacia, quae perseverantiae finitima est, superstitio, quae religioni propinqua est; aut sine ullo certo nomine; quae omnia item uti contraria rerum bonarum in rebus vitandis reponemus. Ac de eo quidem genere honestatis, quod omni ex parte propter se petitur, satis dictum est. Nunc de eo, in quo utilitas quoque adjungitur, quod tamen honestum vocamus, dicendum videtur.

3. Sunt igitur multa, quae nos cum dignitate, tum fructu quoque suo ducunt. Quo in genere est gloria, dignitas, amplitudo, amicitia. Gloria est frequens de aliquo fama cum laude. Dignitas alicujus honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas. Amplitudo est potentia, aut majestas,

aut aliquarum copiarum magna abundantia. Amicitia, voluntas erga aliquem rerum bonarum, illius ipsius causa quem diligit, cum ejus pari voluntate. Hic quia de civilibus causis loquimur, fructus ad amicitiam adjungimus, ut eorum quoque causa petenda videatur, ne forte qui nos de omni amicitia dicere existimarint reprehendant. Quamquam sunt qui propter utilitatem modo petendam putent amicitiam, sunt qui propter se solum sunt qui et propter se et propter utilitatem. Quorum quid verissime statuatur, alius locus erit considerandi.

Die ganze bis hierher mitgeteilte Stelle ist mit geringfügigen Änderungen und Auslassungen wörtlich abgeschrieben aus Cicero Rhetoricorum libri duo (gewöhnlich zitiert: de inventione) Buch II. cap. 53—55. § 159—167. Bd. I. pag. 194—196 der oben zitierten Orelli'schen Ausgabe. Das obige Stück bildet quaestio XXXI des liber de diversis quaestionibus octoginta tribus. Der Inhalt dieser quaestio ist — doch wohl von Augustin selber — so formuliert: Sententia Ciceronis, quemadmodum virtutes animi ab illo divisae ac definitae sint. Aber im Text selber wird, wie der Augenschein lehrt, weder Cicero genannt, noch irgendwie kenntlich gemacht, daß das Stück einfach abgeschrieben ist, wieder einmal ein schlagender Beweis dafür, daß das Altertum und Mittelalter den Begriff des literarischen Eigentums in unserem modernen Sinne nicht gekannt hat. Nur in den Retraktationen Liber I. cap. XXVI sagt er zu dieser quaestio: Nec ipsa mea est, sed Ciceronis: verum quia et haec per me innotuit fratribus, inter ista, quae colligebant, scripserunt eam, volentes nosse quemadmodum virtutes animi ab illo divisae ac definitae sint.

Eine Stelle aus den Briefen, welche Ciceros Belesenheit rühmt, war bereits oben bei der Behandlung des Vergil zitiert worden: Epistula XVII ad Maximum Madaurensem[1]. Und eine andere Stelle zeigt, daß Augustin sich zu derselben Zeit mit Ciceros Büchern de oratore beschäftigt hat:

Ep. XV ad Romanianum anno 390: De codicibus praeter libros de oratore totum mihi excidit.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß Augustin folgende Schriften Ciceros zitiert oder benützt hat.

---

[1]) oben Seite 71.

I. Reden: 1. Pro rege Dejotaro. 2. pro Ligario. 3. actio prima in Verrem. 4. pro Sulla.

II. rhetorische Schriften: 1. rhetoricorum libri duo seu de inventione. 2. de oratore.

III. philosophische Schriften: 1. Academica. 2. Hortensius. 3. Cato major. 4. Tusculanae disputationes.

Zum Schluß folgt hier ein Verzeichnis der Stellen aus Augustins Schriften bis 400, die sich auf Cicero beziehen.

1. Contra Academicos: I. 1, 4; 3, 7 u. 8; II. 9, 22; 11, 26; III. 7, 14, 15 u. 16; 14, 31; 16, 36; 20, 43.
2. de beata vita: 4, 10, 22, 26, 31.
3. de ordine: II. 7. 22.
4. de diversis quaestionibus octoginta tribus: quaestio 31.
5. de magistro: 5, 16.
6. de vera religione: 41, 77.
7. epistula ad Romanianum: ep. XV. 1.
8. epistula ad Maximum Madaurensem: ep. XVII. 3.
9. de utilitate credendi ad Honoratum: 1, 3.
10. Contra Adimantum Manichaei discipulum: cap. 11.
11. Confessiones: I. 16, 25; III. 4, 7 u. 8; V. 6, 11; VIII. 7, 17.

Von der Beeinflussung Ciceros durch Augustin spricht auch Zielinski in seiner Schrift: Cicero im Wandel der Jahrhunderte[1]. Er sagt[2] über das Verhältnis von Augustin zu Cicero folgendes: „Es mag wunderbar erscheinen, daß durch Ambrosius Cicero verchristlicht worden ist, noch wunderbarer ist, daß schon vorher Cicero einen Heiden zum Christentum bekehrt hatte, und daß dieser sein Neophyt kein anderer war, als die spätere Säule des Christentums, die Zierde und der Stolz der abendländischen Kirche, Augustin. Die Tatsache, von der die Rede ist, steht völlig fest; der sie uns berichtet, ist der einzige, der um sie wissen konnte, Augustin selbst, und er berichtet sie uns in einer Schrift, in der er aus Furcht vor dem ewigen Strafgericht die Wahrheit zu sagen verpflichtet war, in seinen Bekenntnissen." Zielinski zitiert dann zum

[1]) Ein Vortrag. Leipzig 1897. [2]) pg. 17.

Beweise für seine Worte die bekannte Stelle Confessiones III. 4. 7 über den Hortensius und zieht noch Soliloquia I. 10. 17 heran. Es ist oben der Versuch gemacht worden[1], die durch Augustins Äußerungen in den Konfessionen selbst verschuldete Überschätzung des Einflusses des Hortensius auf seine Entwickelung auf das richtige Maß zurückzuführen. Zielinski läßt einfach Augustin durch Cicero zum Christentum bekehrt werden. Die übliche Legende von dem durchschlagenden Einfluß des Hortensius verstärkt er also noch um ein gut Teil. Wenn Zielinski sich bei seiner Untersuchung hätte etwas mehr durch die geschichtliche Kritik leiten lassen, würde er wohl zu anderen Resultaten gekommen sein. Abgesehen hiervon schildert Zielinski die Bedeutung, die Augustin dem Cicero beigemessen hat, in durchaus richtiger Weise, wie die folgenden Worte beweisen[2]: „Cicero ist ihm der vollendetste Künstler der lateinischen Rede (de magistro 16: quid in lingua latina excellentius Cicerone inveniri potest?), der unermüdlichste Erzieher der Jugend zum Guten und Wahren (contra Academicos III, 16: de adulescentium vita ..... cui educandae atque instituendae omnes illae litterae tuae vigilaverunt), vor allem aber — der erste und größte römische Philosoph (contra Academicos I, 8 ..... a quo in latina lingua philosophia et incohata est et perfecta). Als solcher hat er zum hellenischen Obersatz den römischen Untersatz geliefert — zum Obersatz des theoretischen den Untersatz des praktischen Verstandes, wenn wir interpretieren dürfen — und dadurch den christlichen Schlußsatz ermöglicht (civ. Dei II, 13: proponunt Graeci ..... assumunt Romani (d. h. Cicero, der auch zitiert wird) ..... concludunt Christiani). Daher darf sich das Christentum so viel wie nötig von ihm aneignen (de doctrina christiana II, 40: ab ethnicis si quid recte dictum, in nostrum usum est convertendum) — was sofort an Cicero exemplifiziert wird. Mit diesem Satz hat sich das Christentum in Hellas eingeführt: Iustin. Apol. II. 13: *ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι* cf. Harnack, Dogmengesch. I. 481[3].“

---

1) Seite 32. 2) pg. 75.

3) cf. bei Zielinski pg. 76 die Urteile Augustins in seinen späteren Jahren über Cicero!

§ 13. Bemerkungen über Augustin und die Rhetorik.

Es war natürlich, daß Augustin in der Geschichte der gesamten Rhetorik Bescheid wußte. Wer in die Schule der Rhetoren gegangen und selbst ein Professor der Rhetorik gewesen war, mußte notwendigerweise auch den geschichtlichen Stoff dieser Wissenschaft beherrschen. Gelegentliche Bemerkungen Augustins beweisen das. So nennt er einmal neben dem glänzenden rednerischen Talent Cicero im Gegensatz zu ihm jenen kümmerlichen Redner Erucius, den Ankläger des Sextus Roscius Amerinus, der von Cicero in der Rede pro Vareno[1] den Beinamen Antoniaster erhält[2]. Wer der dort ebenfalls angeführte Redner Caecilius sein mag — ob einer der Metelli —, vermag ich nicht festzustellen, jedenfalls kein Mann, der als Redner weittragende Bedeutung gehabt hat, aber gerade darum hier wichtig, weil seine Charakteristik im Gegensatz zu Cicero für Augustins gründliche Bekanntschaft mit den Vertretern der Rhetorik spricht.

Merkwürdigerweise finden wir sonst keine Zitate von Rednern bei Augustin. Aber seine Schriften selbst sind ein sprechender Beweis dafür, daß er die Rhetorik völlig beherrschte. Sie sind voll der glänzendsten Wortspiele und Redefiguren, wie sie in damaliger Zeit wohl allgemein in den Rednerschulen gelehrt wurden, aber nur von einem solchen Genius, wie Augustin es war, in der vollendetsten Form gebraucht werden konnten, so daß auf ihn sein eigenes Wort zutrifft: Nonne videmus, quam pauci summam eloquentiam consequantur, cum per totum orbem rhetorum scholae adolescentium gregibus perstrepant[3]? Weil er in so meisterhafter Weise die Sprache beherrschte, ist er allein unter den Kirchenvätern von dem Humanismus hochgeachtet, ja geradezu verehrt worden, der sich sonst über das Kirchenlatein und seine Vertreter in den härtesten und beißendsten Urteilen erging[4].

---

1) Nur Bruchstücke sind erhalten.

2) „Geschmackloser Nachahmer des Redners Antonius." cf. Teuffel a. a. O. § 171, 12. Die in Betracht kommende Stelle ist schon oben Seite 92 zitiert.

3) de utilitate credendi 7, 16. cf. eine ähnliche Bemerkung Ciceros de orat. I. Anfang.

4) cf. Harnack, Augustins Confessionen pg. 6.

Es bedarf weiter keines Beweises für diese Behauptung: fast jede beliebige Seite aus Augustins Werken ist Beweis genug. Man darf nur z. B. einige wenige Sätze der Konfessionen lesen, um zu erkennen, ein wie großer Meister der Sprache und der Rhetorik er gewesen ist. Aus einzelnen verstreuten Bemerkungen kann man leicht ersehen, wie er die charakteristischen und unterscheidenden Merkmale und Gesetze der Rhetorik kennt und hervorzuheben weiß:

De musica I. 2. 2: ...quemadmodum dictio proprie tribuitur oratoribus, quamvis dicat aliquid omnis qui loquitur et a dicendo dictio nominata sit.

Zur Rhetorik[1] gehörte auch die Gewandtheit in der Definition, und Augustin erweist sich als ein Meister darin. Auch hier für finden sich in seinen Schriften leicht viele Beispiele. Wie er die Definition handhabt und darüber urteilt, mag nur ein Beispiel zeigen:

De magistro 13, 43: Sed his accidit aliud genus, sane late patens, et semen innumerabilium dissensionum atque certaminum, cum ille qui loquitur, eadem quidem significat quae cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis quibusdam: ei vero cui loquitur et item aliis nonnullis, non idem significat. Dixerit enim aliquis audientibus nobis, ab aliquibus belluis hominem virtute superari: nos ilico ferre non possumus, et hanc tam falsam pestiferamque sententiam magna intentione refellimus: cum ille fortasse virtutem vires corporis vocet et hoc nomine id quod cogitavit enuntiet nec mentiatur, nec erret in rebus nec aliud aliquid volvens animo, mandata memoriae verba contexit nec linguae lapsu aliud quam volvebat sonet: sed tantummodo rem quam cogitat, alio quam nos nomine appellat: de qua illi statim assentiremur, si ejus cogitationem possemus inspicere, quam verbis jam prolatis explicataque sententia sua, nondum nobis pandere valuit. Huic errori definitionem mederi posse dicunt, ut in hac quaestione si definiret, quid sit virtus, eluceret ajunt, non de re, sed de verbo esse controversiam: quod ut concedam ita esse, quotusquisque bonus definitor inveniri potest? Et tamen adversus disciplinam definiendi multa disputata sunt, quae neque hoc loco tractare opportunum est, nec usque quaque a me probantur.

---

[1]) genauer Dialektik, die bekanntlich jeder die Rhetorik Studierende kennen müßte. (vgl. Cic. Orator.)

In einer oben schon[1] angeführten Stelle werden die Namen Asper, Cornutus und Donatus genannt. Von diesen gehörte Asper wahrscheinlich der Zeit des Domitian an, geschätzt als Grammatiker „der kenntnisreiche und besonnene Commentator des Terenz, Sallust und Virgil“[2]. Cornutus lebte zur Zeit des Claudius als ein einflußreicher und angesehener Philosoph, der auch rhetorische und grammatische Schriften verfaßte[3]. Er hat sich meist der griechischen Sprache bedient. Nach der obigen Stelle muß ihn Augustin gekannt haben, was für die Frage nach der Kenntnis der griechischen Sprache bei Augustin von Wichtigkeit ist. Unter dem hier genannten Donatus kann wohl nicht der unbedeutende Ti. Claudius Donatus gemeint sein, der gegen Ende des vierten Jahrhunderts einen Kommentar zur Äneis schrieb[4], sondern Aelius Donatus, der um die Mitte desselben Jahrhunderts in Rom als hochangesehener Grammatiker und Rhetor lehrte, der eine Grammatik und wertvolle Kommentare zu Terenz und Vergil schrieb[5]. Er ist der geschätzte, viel gebrauchte und viel kommentierte Grammatiker des Mittelalters geblieben bis hinein in die Tage der Reformation.

Auch aus diesen Bemerkungen ersieht man, wie gründlich Augustin die Rhetorik und die damit verwandten Wissenszweige der Grammatik und Poetik beherrschte.

§ 14. Augustin und die Geschichte.

Die geschichtlichen Zitate und Bemerkungen sind in den Schriften der Periode bis 400 nicht eben häufig. Das mag daher rühren, daß in diesen Schriften das Interesse Augustins wesentlich noch philosophisch und antimanichäisch orientiert war. Es ist dies psychologisch sehr leicht erklärlich. Auf das, wovon man sich vor nicht langer Zeit erst losgerungen hat, sieht man zunächst immer noch wieder zurück. Es steckt eben in jenen Schriften etwas von dem Eifer des Renegaten. Als er später in seiner Entwicklung weiter fortgeschritten war und es unternahm, sich in seiner großen Geschichtsphilosophie, dem Werke de civitate dei, mit der ganzen Gedankenwelt der

---

1) Seite 82.
2) Teuffel a. a. O. § 328.
3) Teuffel a. a. O. § 299.
4) Teuffel a. a. O. § 431.
5) Teuffel a. a. O. § 409.

Antike auseinanderzusetzen, da schöpfte er in reichem Maße aus den Quellen, welche ihm das historische, mythologische und kulturelle Material der alten Welt darboten und so sind die Bücher de civitate dei in weit höherem Grade eine Fundgrube für die Bildungselemente der Antike bei Augustin, als seine früheren Schriften, aber nach dem Plan unserer Arbeit hier von einer Untersuchung ausgeschlossen. Es wäre auch, wollte man jenes Werk zur Darstellung mit heranziehen, schwer zu unterscheiden, ob Augustin für die Zwecke dieses Werkes neue Studien im klassischen Altertum gemacht hat, oder ob er nur hervorsuchte, was er sich früher auf diesem Gebiete an Kenntnissen erworben hatte. Augustins Geschichtsphilosophie hat man also auch hauptsächlich in de civitate dei zu suchen[1].

So sind es nur verstreute geschichtliche Bemerkungen und Zitate, die wir in den früheren Schriften finden und hier zu registrieren haben.

Wie unter den Dichtern Vergil, so hat sich unter den Historikern Sallust der größten Achtung und Beliebtheit erfreut. Auf den Gebieten, die er behandelt hat, gilt er ziemlich unbestritten als Autorität. Aus gelegentlichen Bemerkungen sehen wir, daß Augustin in den Werken Sallusts gründlich Bescheid weiß:

Contra Academicos III 16. 36: Taceo de homicidiis, parricidiis, sacrilegiis, omnibusque omnino, quae fieri aut cogitari possunt flagitiis aut facinoribus, quae paucis verbis, et quod est gravius, apud sapientissimos judices defenduntur: nihil consensi, et ideo non erravi. Quomodo autem non facerem quod probabile visum est? Qui autem non putant, ista probabiliter posse persuaderi, legant orationem Catilinae, qua patriae parricidium, quo uno continentur omnia scelera, persuasit.

Augustin bezieht sich hier augenscheinlich auf die Rede Catilinas bei Sallust: De conjuratione Catilinae cap. 20. Sallust wird auch wegen seiner vorsichtigen und abwägenden Schreibweise gelobt:

---

[1]) cf. Seyrich: Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift de civitate dei. Chemnitz 1891. Leipziger philos. Dissert. und Niemann: Augustins Geschichtsphilosophie. Greifswald 1895. Greifswalder philos. Diss. Niemann bietet auf pg. 1—64 eine Inhaltsangabe von de civitate dei und dann pg. 64—81 einige Bemerkungen zu Augustins System.

De beata vita 31: Postea inquam, de verbo quaeremus fortasse diligentius. Non enim hoc curandum est in inquisitione veritatis. Quamvis enim Sallustius lectissimus pensator verborum, egestati opposuerit opulentiam, tamen accipio istam plenitudinem. Non enim hic grammaticorum formidine laborabimus, aut metuendum est, ne ab eis castigemur, quod incuriose utimur verbis, qui res suas nobis ad utendum dederunt.

Mit Sallust beschäftigt sich auch folgende Stelle:

Confessiones II 5. 13: Nam et de quo dictum est vecordi et nimis crudeli homine, quod gratuito potius malus atque crudelis erat, praedicta est tamen causa: „Ne per otium, inquit, torpesceret manus aut animus“. Quare id quoque? cur ita? Ut scilicet illa exercitatione scelerum, capta urbe honores, imperia, divitias assequeretur, et careret metu legum, et difficultate rerum, propter inopiam rei familiaris et conscientiam scelerum. Nec ipse igitur Catilina amavit facinora sua; sed utique aliud cujus causa illa faciebat.

Die von Augustin erwähnten Worte stehen Sallust. de conjuratione Catilinae cap. 16 und lauten vollständig: scilicet, ne per otium torpescerent manus aut animus, gratuito potius malus atque crudelis erat.

Hier mögen auch Augustins Äußerungen über Varro angefügt werden. Denn wenn es auch, streng genommen, nicht geschichtliche Bemerkungen sind, die Augustin im Anschluß an Varro macht, so kann dieser doch als Kulturhistoriker im weitesten Sinne und als Polyhistor hier eingeordnet werden.

De ordine II 12. 35: Ergo utilitas numerandi magna necessitate animadversa est. Quibus duobus repertis, nata est illa librariorum et calculonum professio, velut quaedam grammaticae infantia, quam Varro litterationem vocat: graece autem quomodo appelletur, non satis in praesentia recolo.

De ordine II 20. 54: Quod autem Pythagorae mentionem fecisti, nescio quo illo divino ordine occulto tibi in mentem venisse credo. Res enim multum necessaria mihi prorsus exciderat, quam in illo viro (si quid litteris memoriae mandatis credendum est, quamvis Varroni quis non credat?) mirari et pene quotidianis, ut scis, efferre laudibus soleo, quod regendae reipublicae disciplinam suis auditoribus ultimam tradebat jam doctis, jam perfectis, jam sapientibus, jam beatis.

Varro gilt ihm hiernach also als absolut glaubwürdige Autorität. Und die Anekdoten, die jener erzählt, hat er im Gedächtnis:

De quantitate animae 19, 33: Non enim si quidam tibicen, ut Varro auctor est, ita populum delectavit, ut rex fieret, ideo animum nostrum illo artificio augendum putare debemus.

Seine umfassenden mythologischen Kenntnisse hat Augustin wie bekannt — es tritt dies ganz besonders deutlich in de civitate dei hervor — meist aus Varro geschöpft und er lobt ihn als gründlichen Gelehrten und eifrigen Forscher auf diesem Gebiete.

De doctrina christiana II 17. 27 und 18. 28: Non enim audiendi sunt errores gentilium superstitionum, qui novem Musas Jovis et Memoriae filias esse finxerunt. Refellit eos Varro, quo nescio utrum apud eos quisquam talium rerum doctior vel curiosior esse possit. Dicit enim civitatem nescio quam, non enim nomen recolo, locasse apud tres artifices terna simulacra Musarum, quod in templa Apollinis donum poneret, ut quisquis artificum pulcriora formasset, ab illo potissimum electa emeret. Itaque contigisse, ut opera sua quoque illi artifices aeque pulcra explicarent et placuisse civitati omnes novem atque omnes esse emtas, ut in Apollinis templo dedicarentur, quibus postea dicit Hesiodum poetam imposuisse vocabula. Non ergo Jupiter novem musas genuit, sed tres fabri ternas creaverunt. Tres autem non propterea illa civitas locaverat, quia in somnis eas viderat, aut tot se cujusquam illorum oculis demonstraverant; sed quia facile erat animadvertere omnem sonum, quae materies cantilenarum est, triformem esse natura. Aut enim voce editur, sicuti eorum est qui faucibus sine organo canunt, aut flatu, sicut tubarum et tibiarum; aut pulsu, sicut in citharis et tympanis et quibuslibet aliis quae percutiendo canora sunt.

Sed sive ita se habeat quod Varro retulit, sive non ita; nos tamen non propter superstitionem profanorum debemus musicam fugere, si quid inde utile ad intelligendas sanctas scripturas rapere potuerimus; nec ad illorum theatricas nugas converti, si aliquid de citharis et de organis, quod ad spiritalia capienda valeat, disputemus. Neque enim et litteras discere non debuimus; quia earum repertorem dicunt esse Mercurium; aut quia justitiae virtutique templa dedicarunt, et quae corde gestanda

sunt in lapidibus adorare maluerunt, propterea nobis justitia virtusque fugienda est: immo vero quisquis bonus verusque Christianus est, domini sui esse intelligat, ubique invenerit, veritatem, quam confitens et agnoscens, etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiet, doleatque homines atque caveat, qui cognoscentes deum, non ut deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est cor insipiens eorum: dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt et immutaverunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium.

Aus obigem ergibt sich deutlich, daß Varro für Augustin eine Fundgrube mythologischer Kenntnisse war. Darüber handelt Agahd, Reinhold: M. Terenti Varronis antiquitatum rerum divinarum libri I. XIV. XV. XVI. praemissae sunt quaestiones Varronianae. Lipsiae 1898. pg. 190[1].

Im Anschluß an die Untersuchungen von Agahd führe ich hier die Stellen an, bei denen eine Abhängigkeit Augustins von Varro nachzuweisen oder als wahrscheinlich anzunehmen ist:

De vera religione 2. 2: Simul et illos, qui mundum istum visibilem summum deum esse opinabantur, admonebat turpitudinis suae, docens esse consequens, ut quilibet lapis tamquam summi dei particula jure coleretur. Quod si exsecrarentur, mutarent sententiam et unum deum quaererent, quem solum supra mentes nostras esse et a quo omnem animam et totum istum mundum fabricatum esse constaret[2].

De vera religione 55. 109 u. 110: Non sit nobis religio terrarum cultus et aquarum: quia istis purior et lucidior est aer etiam caliginosus, quem tamen colere non debemus. Non sit nobis religio etiam purioris aeris et serenioris cultus, quia luce absente inumbratur, et purior illo est fulgor ignis etiam huius, quem tamen, quoniam pro voluntate accendimus et exstinguimus, colere utique non debemus. Non sit nobis religio cultus corporum aethereorum atque coelestium, quae quamvis ceteris corporibus recte praeponantur, melior tamen ipsis est quaecunque vita. Quapropter si animata (Konjektur v. Agahd:

[1]) Zu der oben angeführten Stelle spricht Agahd (pg. 190. Annot. 10) die Vermutung aus: De musis Varro in rerum divinarum libro XIV. egisse potest.

[2]) Agahd. pg. 199.

animalia, sc. corpora aetherea) sunt, melior est quaevis anima per se ipsam, quam corpus quodlibet animatum et tamen animam vitiosam nemo colendam esse censuerit. Non sit nobis religio cultus illius vitae, qua dicuntur arbores vivere: quoniam nullus sensus in illa est; et ex eo genere est ista, qua nostri etiam corporis numerositas agitur, qua etiam capilli et ossa vivunt, quae sine sensu praedicuntur: hac autem melior est vita sentiens, et tamen vitam bestiarum colere non debemus.

Non sit nobis religio vel ipsa perfecta et sapiens anima rationalis, sive in ministerio universitatis, sive in ministerio partium stabilita (Agahd: stabilitate) sive quae in summis hominibus exspectat commutationem reformationemque portionis suae[1].

Epistula XVII ad Maximum Madaurensem ca. annum 390: Verumtamen, si ridere delectat, habes apud vos magnam materiam facetiarum: deum Stercutium, deam Cloacinam, Venerem calvam, deum Timorem, deum Pallorem, deam Febrem et cetera innumerabilia hujuscemodi, quibus Romani antiqui simulacrorum cultores templa fecerunt et colenda censuerunt: quae si negligis, romanos deos negligis.

Die obigen Angaben aus der römischen Mythologie hat Augustin auch aus Varro geschöpft, allerdings aber nur indirekt, auf dem Umwege über Lactantius. Denn nach den Untersuchungen von Agahd ist es wahrscheinlich, daß Lactantius die mythologischen Angaben in seinen Institutiones divinae I, 20 aus Varro entnommen und auf ihm wiederum Augustin aufgebaut hat. Wenn man die Stellen des Lactantius mit Varro zusammenhält[2], so ergibt sich die Abhängigkeit des Lactantius sehr deutlich, so daß Agahd[3] mit Recht sagen kann: Varroniana igitur quaedam huic Lactantii capiti inesse certum est. Hoc ultro pateret, si Augustinum, cum litteras illas ad Maximum Madaurensem scriberet, Varrone usum esse constaret. At re vera ipse Lactantium exscripsisse videtur[4].

Fragmente aus Varros antiquitatum rerum divinarum liber XVI „de diis praecipuis atque selectis" findet Agahd in folgengen Stellen von de doctrina christiana:

---

1) cf. Agahd pg. 25, wo er sagt: quos locos quin conscripserit de Varrone cogitans, mihi quidem vix dubium est. pg. 199—201.

2) cf. Agahd pg. 65 f. 3) pg. 67.

4) cf. noch Agahd pg. 156 und 158.

I. 1. 7: Illi qui dediti sunt corporis sensibus, aut ipsum caelum aut quod in caelo fulgentissimum vident, aut ipsum mundum deorum esse arbitrantur[1].

I. 1. 8: Ipsam vitam pergunt inspicere et si eam sine sensu vegetantem invenerint, qualis est arborum, praeponunt eis sentientem, qualis est pecorum, et huic rursus intellegentem, qualis est hominum[2].

III. 7. 11: Et si quando aliqui eorum illa tamquam signa interpretari conabantur, ad creaturam colendam venerandamque referebant. Quid enim mihi prodest simulacrum Neptuni non ipsum habendum deum, sed eo significari universum mare vel etiam omnes aquas ceteras, quae fontibus proruunt[3]?

Im Anschluß an diese Untersuchungen soll, obwohl nicht in dieses Gebiet gehörig, noch eine weitere Abhängigkeit Augustins von Varro erwähnt werden: von ihm hat er die Grundgedanken der in den Büchern de musica entwickelten Lehren entlehnt. Wenn er, wie bereits oben[4] erwähnt wurde, der Versbaukunst neue Wege gewiesen hat, so wandelt er andrerseits in vieler Beziehung völlig in den Pfaden der Lehren Varros über dieses Gebiet. Es würde zu weit führen, dies hier im Detail auseinanderzusetzen. Heinrich Weil hat in einer ausführlichen Besprechung von: „Die Fragmente und die Lehrsätze der griechischen Rhythmiker von Rudolf Westphal, Supplement zur griechischen Rhythmik von A. Roßbach, Leipzig, B. G. Teubner, 1861" und: „Die Grundzüge der griechischen Rhythmik im Anschluß an Aristides Quintilianus erläutert von Julius Cäsar, Marburg 1861" in den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, 32. Jahrgang, Bd. 85, Leipzig 1862, pg. 333—351 diese Abhängigkeit quellenmäßig nachgewiesen. Es seien hier folgende Sätze aus jener Abhandlung angeführt: „Augustinus verdankt einen großen Teil seiner rhythmischen Lehren demselben Autor, aus dem er seine antiquarischen Kenntnisse geschöpft hat, dem gelehrten M. Terentius Varro. Augustinus hat also diese ernsthafte Spielerei[5] von Varro entlehnt und dieser hatte sie gewiß auch nicht selbst erfunden: solche Sachen sind nicht in einem römischen Hirn entsprungen, irgend ein Grieche, ein

---

1) Agahd pg. 199. 2) Agahd pg. 201.
3) Agahd pg. 202. 4) Seite 87.
5) über die Teilung der Versfüße des Hexameters oder Trimeters.

pythagorisierender Rhythmiker, hat das Ding zuerst ausgedacht. — Nun beachte man aber, daß die ganze Beweisführung auf der Definition des Verses beruht. Also auch die Grundbestimmungen über das Wesen des Metrums und des Verses hat Augustinus aus Varro genommen, und somit wird wahrscheinlich, daß noch vieles andere bei ihm, wenn wir es auch nicht ebenso bestimmt nachweisen können, Varronischen Ursprungs ist. So wird er die Zahlenlehre, welche den Inhalt des ersten Buches bildet, aus dem von Hieronymus angeführten Varronischen Werk de principiis numerorum oder, was wahrscheinlicher sein möchte, ebenfalls aus den disciplinarum libri haben. Suchen wir noch andere Spuren. Terentianus Maurus V. 284 5. ff. 2882 ff. und bestimmter Atilius Fortunatianus S. 2676. p. bezeugen, daß Varro das *Φαλάκειον ἑνδεκασύλλαβον* als einen trimeter ionicus a maiori betrachtete, also, wie Lachmann in der Vorrede zu Terentianus S. XV. gesehen hat, diesen Vers so abteilte:

quoi | dono lepi | dum novum li | bellum
a | rido modo | pumice expo | litum?

Augustinus spricht nicht von diesem Versmaß, aber seine Einteilung des verwandten *Σαπφικὸν ἑνδεκασύλλαβον*:

iam satis | terris nivis | atque dirae[1]

stimmt vollkommen mit jener Einteilung überein. Ferner erfahren wir durch Terentianus a. O., daß Varro auch den Anakreontischen Vers als einen ionicus a maiori, also offenbar als einen Dimeter ansah, in folgender Weise:

tripli | ci vides ut | ortu
Trivi | ae rotetur | ignis.

Diese Auffassung, welche unserer modernen Takteinteilung entspricht, findet sich ebenfalls bei Augustinus IV. 17. Der Übereinstimmungen sind also genug, um keinen Zweifel darüber zu lassen, daß Augustinus vieles, sehr vieles, Grundbestimmungen, Versschemata, Zahlenmystik aus Varro entnahm.“ Auf denselben Gegenstand kommt Weil in einer Besprechung von: „Metrik der griechischen Dramatiker und Lyriker nebst den begleitenden musischen Künsten“ von A. Roßbach und R. Westphal. Zweiter Teil, zweite Abteilung. Allgemeine griechische Metrik von R. Westphal, Leipzig 1865, zurück in den Neuen

[1]) de mus. IV, 18.

Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik ed. Jahn. 37. Jahrgang. 95. Band. Leipzig 1867. pg. 127—133. Und dieselbe Frage nach der Abhängigkeit Augustins von Varro in der Rhythmik und Metrik hat E. Graf[1] nochmals nachgeprüft und die Resultate Weils aufrecht erhalten. So ergibt sich auch hieraus, daß Augustin, der originale und in vieler Beziehung neuschöpferische Geist, sich doch auch nicht gescheut hat, auf manchen Gebieten direkte Entlehnungen von seinen Vorgängern, oft ohne jede Quellenangabe und Andeutung, zu machen. Welch ein Licht dieses Verfahren auf den Begriff des geistigen Eigentums wirft, war bereits oben[2] erwähnt worden.

Ich gehe jetzt zu der Erörterung der Anschauungen Augustins über die Geschichte, ihren Wert und Zweck über. Es sind, wie oben[3] schon bemerkt wurde, nur gelegentliche und nicht sehr reichliche Bemerkungen über die Geschichte, die wir in den Schriften bis 400 bei unserem Autor finden. Aber auch die verhältnismäßig spärliche Ausbeute ist in vieler Beziehung lehrreich und interessant.

Den Grundsatz historischer Kritik hat er nicht, wenigstens nicht gegenüber den Sätzen und Anschauungen des Christentums, die er sich angeeignet hat. Im Gegenteil, hier steht er, nachdem sich in ihm jener entschiedene Umschwung zugunsten des Christentums vollzogen hat[4], völlig auf dem Boden des Autoritäts- und Traditionsbeweises, wie eine Stelle zeigt, wo er das Wort Matth. 22, 40. *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται* gegen die Manichäer verteidigt:

De moribus ecclesiae catholicae et De moribus Manichaeorum I. 29. 60: Quid hoc loco potest dicere impudentissima pertinacia? non hoc Christum dixisse? At in Evangelio verba ejus ista conscripta sunt. Falsum esse scriptum? Quid hoc sacrilegio magis impium reperiri potest? Quid ista voce impudentius? quid audacius? quid sceleratius? Simulacrorum cultores, qui Christi etiam nomen oderunt, nunquam hoc adversus scripturas illas ausi sunt dicere. Consequetur namque omnium litterarum summa perversio et omnium, qui memoriae mandati sunt librorum abolitio, si quod tanta populorum religione

---

1) Rhythmus und Metrum. Zur Synonymik. Marburg 1891. pg. 61 ff.
2) Seite 102. 3) Seite 107. 4) Seite 59.

roboratum est, tanta hominum et temporum consensione firmatum, in hanc dubitationem adducitur, ut ne historiae quidem vulgaris fidem possit gravitatemque obtinere. Postremo quid de scripturis ullis proferre poteris, ubi mihi uti hac voce non liceat, si contra meam ratiocinationem intentionemque proferatur?

Wenn er Grundsätze historischer Kritik entwickelt, so wendet er sie nur in apologetischem Interesse auf die Gegner des Christentums, nicht auf dieses selbst an. So führt er einmal sehr richtig aus, daß die Menschen bei der Lektüre auf dreierlei Weise getäuscht werden könnten: durch bewußten Irrtum des Autors, durch unbewußten Irrtum des Autors, der bona fide etwas Falsches aufnimmt und weiter berichtet. Ein drittes Mißverständnis liege vor, wenn man aus einer Schrift eine Wahrheit herausfinde, die dem Schreiber entgangen sei. Eine Ansicht des Autors wird also in ihrer Irrigkeit erkannt und seine Worte werden anders verstanden als er gewollt. Die wichtige Stelle muß hier in extenso mitgeteilt werden:

De utilitate credendi 4. 10: Tria genera sunt errores, quibus homines errant, cum aliquid legunt. De singulis dicam. Primum genus est, in quo id quod falsum est, verum putatur, cum aliud qui scripsit putaverit. Alterum est, quamvis non tam late patens, non tamen minus noxium, cum id quod falsum est verum putatur, id tamen putatur, quod etiam ille qui scripsit putavit. Tertium est, cum ex alieno scripto intellegitur aliquid veri, cum hoc ille qui scripsit, non intellexerit. In quo genere non parum est utilitatis: immo si diligentius consideres, totus legendi fructus est integer. Primi generis exemplum est, ut si quisquam verbi gratia dicat et credat Rhadamanthum apud inferos audire ac dijudicare causas mortuorum, eo quod Maronis in carmine id legerit. Hic enim errat duobus modis: quod et rem non credendam credit neque id putandus est credidisse ille quem legit. Alterum genus animadverti sic potest: si quis, quia Lucretius animam ex atomis esse scribit eamque post mortem in easdem atomos solvi atque interire, id verum ac sibi credendum arbitretur. Nam et hic non minus miser est, si de re tanta id quod falsum est pro certo sibi persuasit, quamquam id Lucretius, cuius libris deceptus est, opinatus sit. Quid enim huic prodest de auctoris sententia certum esse, quando sibi eum non per quem erraret, sed cum quo erraret, elegerit?

Tertio generi est illud accomodatum: si quis Epicurum lecto eius in libris aliquo loco, ubi continentiam laudat, in virtute illum summum bonum posuisse adseveret et ideo non esse culpandum. Huic enim quid obest error Epicuri, si summum bonum hominis voluptatem ille corporis credit, cum iste non se dederit tam turpi noxiaeque sententiae neque ob aliam causam ei placeat Epicurus, nisi quod eum sensisse non putat, quod sentiri non oporteat? Hic error non modo humanus est, sed saepe etiam homine dignissimus. Quid enim? Si mihi de aliquo, quem diligerem, nuntiaretur, quod sibi, cum esset barbatus, pueritiam atque infantiam ita placere multis audientibus dixerit, ut etiam juraverit se similiter velle vivere, idque ita mihi probaretur, ut impudenter negarem num reprehendendus cuipiam viderer, si eum existimarem, cum hoc diceret, significare voluisse sibi placere innocentiam, et ab eis, quibus hominum genus involveretur cupiditatibus animum alienum, et ex eo illum magis magisque diligerem, quam antea diligebam, etiamsi fortasse illi in puerorum aetatibus libertatem quandam in ludendo et cibando atque ignavum otium stultus adamasset? Fac enim eum esse defunctum, postquam hoc mihi nuntiatum est, nec interrogari a me potuisse quicquam, ut aperiret sententiam suam: essetne quisquam tam improbus, qui mihi suscenseret, cum hominis laudarem propositum et voluntatem per illa ipsa verba, quae acceperam? Quid? Quod etiam justus rerum existimator non dubitaret, fortasse laudare opinionem ac voluntatem meam, cum et innocentia mihi placeret et homo de homine in re dubia bene potius existimarem, cum etiam male liceret.

Wie wir aus diesen Ausführungen sehen, finden sich bei Augustin durchaus richtige Ansätze zu einer Kritik geschichtlicher Quellen, freilich eben nur Ansätze! Aber wie lange Zeit hat es gedauert, bis diese Ansätze weiter ausgeführt und durchgebildet wurden! Das ganze Mittelalter versank den geschichtlichen Quellen gegenüber wieder in die Nacht der Kritiklosigkeit. Wenn sich erst in der Reformationszeit — ich denke an Sleidan und Seckendorff und die Magdeburger Centurien — Ansätze zu einer quellenkritischen Geschichtschreibung finden und man streng genommen erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts — seit Justus Möser — von einer solchen reden kann, so sind es kritische Prinzipien, ähnlich den von Augustin ausgesprochenen

Gedanken, nach welchen man da verfährt. Wieder ein Beweis dafür, wie dieser universale Geist den Jahrhunderten vorausgeeilt ist.

Augustin führt auch noch aus, daß es drei verschiedene Motive und Auffassungen des Geschriebenen gebe: da schreibe der eine Autor etwas Nützliches, aber dem Leser gereiche das Werk zum Schaden, ein anderer schreibe in der Absicht zu schaden und in diesem Sinne werde auch sein Werk aufgefaßt, oder aber es werde etwas aus schlechten Motiven geschrieben, von dem Leser aber so aufgefaßt, daß es ihm nicht schade, sondern nütze. Augustin zeigt in diesen Bemerkungen wieder einmal seine feine psychologische Beobachtungsgabe.

De utilitate credendi 5. 11: Quae cum ita sint, audi etiam earundem scripturarum totidem condiciones et differentias nam necesse est totidem occurrant. aut enim utiliter scripsit quispiam et non utiliter ab aliquo intellegitur, aut utrumque inutiliter fit, aut utiliter intellegit lector, cum ille contra, qui legitur, scripserit. Horum trium primum non improbo, ultimum non curo. Nam neque possum reprehendere hominem, qui nulla sua culpa male intellectus est, nec moleste habere quemquam legi, qui verum non viderit, cum obesse legentibus nihil videam. Unum igitur genus est probatissimum et quasi purgatissimum, cum et bona scripta sunt et in bonam partem accipiuntur a legentibus. Id quoque tamen adhuc in duo dividitur: non enim penitus excludit errorem. Nam evenit plerumque, ut cum bene senserit scriptor, bene etiam lector sentiat, sed aliud quam ille et saepe melius, saepe inferius, utiliter tamen. Cum autem et hoc sentimus, quod ille, quem legimus — et id est vitae bene agendae accommodatissimum — cumulatissime sese habet veritas nec aliunde aperitur falsitatis locus. Quod genus, cum de rebus obscurissimis lectio est, rarissimum omnino est neque id mea sententia liquido sciri, sed tantummodo credi potest. Quibus enim argumentis absentis vel mortui hominis voluntatem ita colligam, ut de illa iurare possim, cum etiam si praesens interrogaretur, multa esse possent, quae, si malus non esset, officiosissime absconderet? Illud autem nihil ad rem cognoscendam valere arbitror, qualis fuerit ille, qui scripsit; honestissime tamen bonus creditur, cuius litteris generi humano posteritatique consultum est.

Auch für die richtige Auffassung der heiligen Schrift stellt Augustin den wichtigen Grundsatz auf, gegen den, so einleuchtend er auch sein mag, von jeher so viel gesündigt worden ist, bis herab auf moderne religiöse Tendenzschriftstellerei, den Grundsatz nämlich, daß der, welcher jene Schriften richtig auffassen und verstehen wolle, ihnen mit regem Interesse und nicht gleichgültig oder gar antipathisch oder mit vorgefaßten Meinungen und fertigen Resultaten gegenübertreten müsse. Das ist der Grundsatz tendenzfreier Darstellung, wie ihn Ranke auf dem Gebiete der profangeschichtlichen Forschung ausgeübt hat, wenn er nur zeigen wollte, „wie es eigentlich gewesen ist".

De utilitate credendi 6. 13: Testor, Honorate, conscientiam meam et puris animis inhabitantem deum nihil me existimare prudentius, castius, religiosius, quam sunt illae scripturae omnes, quae testamenti veteris nomine catholica ecclesia retinet. Miraris, novi. non enim dissimulare possum longe aliter nobis fuisse persuasum. Sed nihil est profecto temeritatis plenius, quae nobis tunc pueris inerat, quam quorumque librorum expositores deserere, qui eos se tenere ac discipulis tradere posse profitentur, et eorum sententiam requirere ab his, qui conditoribus illorum atque auctoribus acerbissimum nescio qua cogente causa bellum indixerunt. Quis enim sibi umquam libros Aristotelis reconditos et obscuros ab eius inimico exponendos putavit, ut de his loquar disciplinis, in quibus lector fortasse sine sacrilegio labi potest? Quis denique geometricas litteras Archimedis legere magistro Epicuro aut discere voluit, contra quas ille multum pertinaciter nihil earum, quantum arbitror, intellegens disserebat? An istae scripturae legis planissimae sunt, in quas isti quasi vulgo expositas impetum faciunt frustra et inaniter.

Allerdings hat Augustin diese Grundsätze einer geschichtlichen, tendenzfreien Kritik der heiligen Schrift gegenüber oft selbst nicht befolgt; das dogmatische und speziell das apologetische Interesse überwog sehr oft das historische Gewissen!

Die geschichtlichen und geschichtsphilosophischen Anschauungen, die er später in de civitate dei so ausführlich entwickelt, standen bei ihm schon lange vorher fest. Ihre Grundzüge setzte er schon, wie das Thema dies ja auch mit sich brachte, in de vera religione, also im Jahre 390 auseinander. Da finden wir schon die später bei ihm so scharf hervortretende Scheidung

der Menschheit in jene zwei Teile, die Gottlosen und die Gottesfürchtigen. Da findet sich auch schon jene Teilung der Gottesfürchtigen in das Geschlecht, das bis zu Johannes dem Täufer reicht und ein Leben des irdischen Menschen führt — das ist die Geschichte des alttestamentlichen Volkes Gottes — und in das Geschlecht, das von Christus bis zum Ende der Tage reicht, und ein göttliches Leben führt:

De vera religione 27. 50: Sic proportione universum genus humanum, cujus tamquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem hujus saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat. Quorum in uno est turba impiorum terreni hominis imaginem ab initio saeculi usque ad finem gerentium. In altero series populi uni deo dediti, sed ab Adam usque ad Johannem Baptistam terreni hominis vitam gerentis servili quadam justitia: cujus historia vetus testamentum vocatur, quasi terrenum pollicens regnum, quae tota nihil aliud est quam imago novi populi et novi testamenti pollicentis regnum caelorum. Cujus populi vita interim temporalis incipit a domini adventu in humilitate, usque ad diem judicii, quando in claritate venturus est. Post quod judicium vetere homine exstincto, erit illa mutatio, quae angelicam vitam pollicetur.

Die Untersuchung hat gezeigt, daß Augustin sich verhältnismäßig wenig mit der Geschichte beschäftigt hat; sein Interesse lag auf einem anderen Gebiete. Das wenige aber, was wir hier registrieren konnten, zeigt, daß er auch in diesem Wissenszweig den klaren Blick und die scharfe Beobachtungsgabe besitzt, die wir sonst überall an ihm bewundern müssen.

3. Sprachforschung.

§ 15. Augustin und die griechische Sprache.

An zwei Stellen seiner Werke bemerkt Augustin, daß seine Kenntnisse in der griechischen Sprache nur sehr geringe seien:

Contra litteras Petiliani II. 38. 91: Et ego quidem graecae linguae perparum assecutus sum, et prope nihil: non tamen impudenter dico, me nosse *ὅλον* non esse unum, sed totum et *καθ'ὅλον* secundum totum.

De trinitate III. 1. 1: Quod si ea, quae legimus de his rebus, sufficienter edita in latino sermone aut non sunt, aut non in-

veniuntur, aut certe difficile a nobis inveniri queunt, graecae autem linguae non sit nobis tantus habitus, ut talium rerum libris legendis et intelligendis ullo modo reperiamur idonei, quo genere litterarum ex iis, quae nobis pauca interpretata sunt, non dubito cuncta, quae utiliter quaerere possumus contineri; fratribus autem non valeam resistere, jure quo eis servus factus sum flagitantibus, ut eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stilo meo, quas bigas in me caritas agitat, maxime serviam, egoque ipse multa quae nesciebam, scribendo me didicisse confitear.

Auf diese Aussage hin haben sehr viele Autoren geglaubt, Augustin habe nur sehr ungenügende griechische Sprachkenntnisse besessen. So sagt Langen[1]: „Im Abendlande war Augustinus der erste selbständige Denker. In der Literatur der lateinischen Kirche fand er wenige Punkte, an welche er anzuknüpfen vermochte. Die literarischen Schätze des Morgenlandes waren ihm unzugänglich wegen seines Mangels an Sprachkenntnissen.“ Auch Reuter hatte sich dieser Ansicht angeschlossen, bis die Nachprüfung einer Reihe von Stellen, in denen Augustin über die griechische Sprache sich äußert, ihn dazu bewog, sein Urteil zu mäßigen, ja sogar in das Gegenteil umzuändern: daß Augustin des Griechischen sehr wohl mächtig gewesen sei und nur aus großer Bescheidenheit von seinen griechischen Kenntnissen so gering geurteilt habe. Zum Beweise für seine Behauptungen hat Reuter eine Reihe von Stellen beigebracht[2]. Vorher hatte schon Clausen die Sprachkenntnisse Augustins untersucht[3]. Um das Bild von der Kenntnis der griechischen Sprache bei Augustin zu vervollständigen, lasse ich hier ein Verzeichnis der Stellen aus den Schriften bis 400 folgen, wo griechische Worte zitiert werden, und dann auch derjenigen Stellen, wo sich Bemerkungen über die griechische Sprache finden. Es sind dabei die Worte, welche Augustin lateinisch schreibt, obwohl sie aus dem Griechischen entlehnt sind, wieder mit griechischen Lettern geschrieben worden. Das lateinische Wort wurde von

---

[1]) Johannes von Damaskus, eine patristische Monographie. Gotha 1879. pg. 3.

[2]) Augustinische Studien. Gotha 1887. pg. 170—181.

[3]) Aurelius Augustinus Sacrae Scripturae interpres. Havniae 1827. pg. 30—39.

mir dahinter gesetzt und daran die von Augustin zitierte Form angeschlossen, während es in dem alphabetischen Index in dem Nominativ Singularis beziehungsweise im Infinitiv Praesentis angeführt wird.

1. *αἰτιολογία* (aetiologia). De genesi ad litteram imperfectus liber 2. 5: Quatuor modi a quibusdam scripturarum tractatoribus traduntur legis exponendae, quorum vocabula enuntiari graece possunt, latine autem definiri et explicari: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam. Historia est, cum sive divinitus sive humanitus res gesta commemoratur. Allegoria, cum figurate dicta intelliguntur. Analogia, cum veteris et novi testamentorum congruentia demonstratur. Aetiologia, cum dictorum factorumque causae redduntur.

Aetiologia wird auch noch gebraucht De utilitate credendi 3. 5[1].

2. *ἀλληγορία* (allegoria) siehe oben sub *αἰτιολογία* De Genesi ad litteram imperfectus liber 2. 5, und De utilitate credendi 3. 5[2].

3. *ἀλογία* (alogia). Epistula Augustini ad Casulanum 36. 11: Quid est autem alogia, quod verbum ex graeca lingua usurpatum est, nisi cum epulis indulgetur, ut a rationis tramite devietur? Unde animalia ratione carentia dicuntur aloga, quibus similes sunt ventri dediti: propter quod, immoderatum convivium, quo mens, in qua ratio dominatur, ingurgitatione vescendi ac bibendi quodammodo obruitur, alogia nuncupatur. Insuper etiam propter cibum ac potum, non mentis, sed ventris alogia diei dominici dicit esse cantandum: Saturasti domine animam inanem et potasti animam sitientem.

4. *ἀναλογία* (analogia). De genesi ad litteram imperfectus liber 2. 5[3], De utilitate credendi 3. 5[4].

De musica I 12. 23 Illa unitas, quam te amare dixisti, in rebus ordinatis hac una effici potest, cujus graecum nomen *ἀναλογία* est, nostri quidam proportionem vocaverunt, quo nomine utamur, si placet: non enim libenter, nisi necessitate, graeca vocabula in latino sermone usurpaverim.

De musica I 12. 24: Quamobrem sicut excellit in tribus, quod post unum et duo collocantur, cum ex uno et duobus constent:

---

[1]) Siehe unten Seite 134.
[2]) Siehe unten Seite 134.
[3]) Siehe oben sub *αἰτιολογία*.
[4]) Siehe unten Seite 134.

sic excellit in quatuor, quod post unum et duo et tria numerantur, cum constent ex uno et tribus, vel bis duobus, quae extremorum cum medio et medii cum extremis, in illa quae graece *ἀναλογία* dicitur, proportione consensio est: quod utrum intellexeris, pande. Discipulus: Satis intelligo.

5. *ἀπό.* De magistro 5. 15: Quis non videat, si quaeras, quid Graeci nominent quod nos nominamus quis responderi *τίς*; quid Graeci nominent quod nos nominamus volo, responderi *θέλω*, quid Graeci nominent quod nos nominamus bene, responderi *καλῶς*, quid Graeci nominent quod nos nominamus scriptum, responderi *τὸ γεγραμμένον*; quid Graeci nominent quod nos nominamus ab, responderi *ἀπὸ*; quid Graeci nominent quod nos nominamus heu, responderi *οἴ*, atque in his omnibus partibus orationis, quas nunc enumeravi, recte loqui eum, qui sic interroget, quod nisi nomina essent, fieri non posset?

6. *ἄποιον.* Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti 29. 32: Non enim sicut chaos describere vel quoquo modo insinuare etiam poetae solent, informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensura, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione, confusum nescio quid, atque omnino expers omni qualitate, unde illud quidam doctores graeci *ἄποιον* vocant: non ergo sic isti hanc quam vocant terram tenebrarum insinuare conantur: sed omnino aliter longeque diverse atque contrarie latus lateri adjungunt atque colliniant.

7. *βαλανεῖον.* Confessiones IX 12. 32: Visum etiam mihi est, ut irem lavatum; quod audieram inde balneis nomen inditum, quia graeci *βαλανεῖον* dixerint, quod anxietatem pellat ex animo.

8. *γέρων.* De genesi contra Manichaeos I 23. 39: Et porrigitur haec aetas usque ad adventum domini nostri Jesu Christi, id est quinta aetas, scilicet declinatio a juventute ad senectutem, nondum senectus, sed jam non juventus, quae senioris aetas est, quem Graeci *πρεσβύτην* vocant. Nam senex apud eos non *πρεσβύτης* sed *γέρων* dicitur.

9. *γράφειν (τὸ γεγραμμένον).* De magistro 5. 15[1].

10. *γράμμα.* De doctrina christiana III 29. 40: Sciant autem litterati, modis omnibus locutionis, quos grammatici

---

[1]) Siehe oben sub 5: *ἀπό.*

graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse, et multiplicius atque copiosius, quam possunt existimare vel credere, qui nesciunt eos, et in aliis ista didicerunt. Quos tamen tropos qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis, eorumque scientia ad eas intelligendas aliquantum adjuvantur. Sed hic eos ignaris tradere non decet, ne artem grammaticam docere videamur. Extra sane ut discantur admoneo, quamvis jam superius id admonuerim, id est in secundo libro, ubi de linguarum necessaria cognitione disserui. Nam litterae, a quibus ipsa grammatica nomen accepit, *γράμματα* enim Graeci litteras vocant, signa utique sunt sonorum ad articulatam vocem qua loquimur pertinentium.

11. *γραμματικός* (grammatica). De musica II 1. 1: Atque scias velim totam illam scientiam, quae grammatica graece, latine autem litteratura nominatur, historiae custodiam profiteri, vel solam, ut subtilior docet ratio, vel maxime, ut etiam pinguia corda concedunt.

12. *δίκωλον.* De musica IV 17. 36: Licet igitur minimum bimembrem, medium trimembrem et ultimum quadrimembrem vocare: hos enim Graeci *δίκωλον*, *τρίκωλον*, *τετράκωλον* vocant.

13. *εἰσφέρειν* (*εἰσενέγκῃς*). De sermone domini in monte II 9. 30: Nonnulli codices habent ‚inducas' quod tantundem valere arbitror: nam ex uno graeco, quod dictum est *εἰσενέγκῃς* utrumque translatum est.

14. *ἕξις* (*ἕξιν*). De diversis quaestionibus octoginta tribus 73. 2: Sed illum habitum, qui est in perceptione sapientiae et disciplinae Graeci *ἕξιν* vocant: hunc autem, secundum quem dicimus vestitum vel armatum, *σχῆμα* potius vocant. Ex quo intelligitur de isto genere habitus locutum apostolum; quandoquidem in graecis exemplaribus *σχήματι* scriptum est, quod nos in latinis ‚habitu' habemus. Quo nomine oportet intelligi non mutatum esse. Verbum susceptione hominis, sicuti nec membra veste induta mutantur: quamquam illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copulaverit: sed quantum verba humana rebus ineffabilibus coaptari possunt, ne mutatus intelligatur deus humanae fragilitatis assumtione, electum est ut graece *σχῆμα* et latine diceretur habitus illa susceptio.

15. *εὐνοεῖν* (*εὐνοῶν*). De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 11. 31: Namque alii quod graece positum

est εὐνοῶν, interpretati sunt concors, alii consentiens; sed neque benevolentiam diabolo jubemur exhibere, ubi enim benevolentia, ibi amicitia ...... neque consentire illi jam oportet, cui si nunquam consensissemus, nunquam in istas incidissemus miserias.

16. θέλω siehe unter ἀπό oben S. 123 Nr. 5 De magistro 5. 15.

17. θεότης (θεότητα) De fide et symbolo 9. 19: Ausi sunt tamen quidam ipsam communionem patris et filii atque ut ita dicam deitatem, quam Graeci θεότητα appellant, spiritum sanctum credere.

18. ἱμάτιον. De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 19. 60: Sane animadvertendum est, omnem tunicam vestimentum esse, non omne vestimentum tunicam esse. Vestimenti ergo nomen plura significat quam nomen tunicae. Et ideo sic dictum esse arbitror: ‚Et qui voluerit tecum judicio contendere et tunicam tuam tollere, remitte illi et vestimentum‘, tamquam si diceret: qui voluerit tunicam tuam tollere, remitte illi et si quid aliud indumenti habes. Ideo nonnulli pallium interpretati sunt, quod graece positum est ἱμάτιον.

19. καλός (καλῶς) siehe unter ἀπό, oben Seite 123 Nr. 5 De magistro 5.15.

20. καθολικός (καθολική). Epistola 52. 1 ad Severinum: Ipsa est enim ecclesia catholica, unde καθολική graece appellatur, quod per totum orbem terrarum diffunditur.

21. κατά. Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti 10. 11: Scriptum autem est in Evangelio κατὰ Ἰωάννην: spiritus autem nondum erat datus, quia Jesus nondum erat clarificatus.

22. Ἰωάννης (Ἰωάννου) siehe unter κατά, oben Nr. 21 Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti 10. 11.

23. καύχησις (καύχησιν). De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 17.51: Quod ne quis existimet ita dictum, tamquam si diceretur: vestra gloria me facit quotidie mori; sicut dicitur: per illius magisterium doctus factus est, id est, illius magisterio factum est ut perfecte doceretur: graeca exemplaria dijudicant, in quibus scriptum est νὴ τὴν καύχησιν ὑμετέραν, quod nonnisi a jurante dicitur.

24. κλῖμαξ. De doctrina christiana IV 7. 11: Hic si quis, ut ita dixerim, imperite peritus, artis eloquentiae praecepta

apostolum secutum fuisse contendat, nonne a Christianis doctis indoctisque ridebitur? Et tamen agnoscitur hic figura, quae *κλῖμαξ* graece, latine vero a quibusdam est appellata gradatio, quoniam scalam dicere noluerunt, cum verba vel sensa connectuntur alterum ex altero; sicut hic ex tribulatione patientiam, ex patientia probationem, ex probatione spem connexam videmus. Agnoscitur et aliud decus, quoniam post aliqua pronuntiationis voce singula finita, quae nostri membra et caesa, Graeci autem *κῶλα* et *κόμματα* vocant, sequitur ambitus sive circuitus, quem *περίοδον* illi appellant, cujus membra suspenduntur voce dicentis, donec ultimo finiatur. Nam eorum, quae praecedunt, circuitum, membrum illud est primum, ‚quoniam tribulatio patientiam operatur' secundum ‚patientia autem probationem' tertium ‚probatio vero spem'.

25. *κόμμα* (*κόμματα*) siehe unter *κλῖμαξ*, oben S. 125 De doctrina christiana IV 7. 11, und ibid. IV 7. 13: Porro autem qui novit, agnoscit quod ea caesa, quae *κόμματα* Graeci vocant, et membra et circuitus, de quibus paulo ante disserui, cum decentissima varietate interponerentur, totam istam speciem dictionis, et quasi ejus vultum, quo etiam indocti delectantur moventurque, fecerunt.

26. *κτίσις* (*κτίσιν*). De fide et symbolo 4. 5: Quantamcunque enim creaturam dicant, si creatura est, condita et facta est. Nam idem est condere quod creare; quamquam in latinae linguae consuetudine dicatur aliquando creare pro eo, quod est gignere, sed graeca discernit. Hoc enim dicimus creaturam, quod illi *κτίσμα* vel *κτίσιν* vocant: et cum sine ambiguitate loqui volumus, non dicimus creare, sed condere.

27. *κῶλον* (*κῶλα*) siehe unter *κλῖμαξ* oben S. 125 De doctrina christiana IV 7. 11.

28. *λόγος*. De diversis quaestionibus octoginta tribus. quaest. 63: In principio erat verbum. Quod graece *λόγος* dicitur, latine et rationem et verbum significat. Sed hoc loco melius verbum interpretamur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam, quae per verbum facta sunt operativa potentia. Ratio autem, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur.

29. *μακροθυμία* (*μακροθυμίαν*). De quantitate animae 17. 30: Quod si te illud movet, quod solemus eam quam Graeci

μακροθυμίαν vocant, longanimitatem interpretari, animadvertere licet a corpore ad animum multa verba transferri, sicut ab animo ad corpus.

30. *μέτρον* (metrum). De musica III 1. 2: Ergo quoniam oportet distingui etiam vocabulis ea, quae re ab se distincta sunt, scias illud superius genus copulationis rhythmum a Graecis, hoc autem alterum metrum vocari: latine autem dici possunt illud numerus hoc mensio vel mensura. Sed quoniam haec apud nos nomina late patent et cavendum est, ne ambigue loquamur, commodius utimur graecis.

31. *μόχευμα* (*μοχεύματα*). De doctrina christiana II 12. 18: Et ex ambiguo linguae praecedentis plerumque interpres fallitur, cui non bene nota sententia est et eam significationem transfert, quae a sensu scriptoris penitus aliena est. Sicut quidam codices habent ‚acuti pedes eorum ad effundendum sanguinem' *ὀξύς* enim et acutum apud Graecos et velocem significat. Ille ergo vidit sententiam qui transtulit ‚veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem; ille autem alius ancipiti signo in aliam partem raptus erravit. Et talia quidem non obscura, sed falsa sunt, quorum alia conditio est: non enim intelligendos, sed emendandos tales codices potius praecipiendum est. Hinc est etiam illud, quoniam *μόχος* graece vitulus dicitur, *μοχεύματα* quidam non intellexerunt esse plantationes, et ‚vitulamina' interpretati sunt: qui error tam multos codices praeoccupavit, ut vix inveniatur aliter scriptum; et tamen sententia manifestissima est, quia clarescit consequentibus verbis: namque ‚adulterinae plantationes non dabunt radices altas' convenientius dicitur quam vitulamina, quae pedibus in terra gradiuntur et non haerent radicibus. Hanc translationem in eo loco etiam cetera contexta custodiunt.

32. *μόχος* siehe oben unter *μόχευμα* De doctrina christiana II 12. 15.

33. *νὴ* siehe unter *καύχησις* oben S. 125 De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 17. 51.

34. *ὁ* (*τὸ*, *τὴν*) siehe unter *ἀπὸ* oben S. 123 De magistro 5. 15 und unter *καύχησις* oben S. 125 De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 17. 51.

35. *οἵ* siehe unter *ἀπὸ* oben Seite 123 De magistro 5. 15.

36. *ὄνομα*. De magistro 6. 18: Quid, nomen et *ὄνομα* distare

inter se aliquid putas praeter sonum, quo etiam linguae discernuntur latina atque graeca?

37. ὀξύς siehe unter μόχευμα oben S. 127 De doctrina christiana II 12. 18.

38. ὀστέον. De doctrina christiana III 3. 7: Est etiam ambiguitas in sono dubio syllabarum et haec utique ad pronuntiationem pertinens. Nam quod scriptum est: ‚Non est absconditum a te os meum, quod fecisti in abscondito'[1] non elucet legenti utrum correpta littera pronuntiet, an producta. Si enim corripiat, ab eo quod sunt ossa; si autem producat, ab eo quod sunt ora, intelligitur numerus singularis. Sed talia linguae praecedentis inspectione dijudicantur: nam in graeco non στόμα sed ὀστέον positum est. Unde plerumque loquendi consuetudo vulgaris utilior est significandis rebus, quam integritas litterata.

39. παλινῳδία (παλινῳδίαν). Epistula Augustini ad Hieronymum 40. 7: Quare arripe, obsecro te, ingenuam et vere christianam cum caritate severitatem ad illud opus corrigendum atque emendandum et παλινῳδίαν, ut dicitur, cane.

40. παράκλητος (paracletus). De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 2. 5: Consolabuntur ergo spiritu sancto, qui maxime propterea paracletus nominatur, id est consolator, ut temporalem amittentes aeterna laetitia perfruantur.

41. πάσχειν. Epistula Augustini ad Januarium 55. 2: Nam etiam vocabulum ipsum, quod pascha dicitur, non graecum, sicut vulgo videri solet, sed hebraeum esse dicunt, qui linguam utramque noverunt. Neque enim a passione, quoniam graece πάσχειν dicitur pati, sed ab eo, quod transitur, ut dixi, de morte ad vitam, hebraeo verbo res appellata est; in quo eloquio pascha transitus dicitur, sicut perhibent qui hoc sciunt.

42. περίοδος (περιόδους). De musica IV 17. 36: Sed quae est ratio redeundi ad primum, eadem est ad aliam talem copulationem transeundi. Hoc genus copulationum recte nos appellamus circuitum, qui περίοδος graece dicitur.

De musica V 13. 28: Jam vero non solum talia poëmata versibus fiunt, ut in his unum genus teneatur, qualia epicorum poëtarum sunt, vel etiam comicorum, sed illos quoque ambitus,

---

[1]) Ps. 138, 15.

quos *περιόδους* Graeci vocant non tantum illis metris, quae lege versuum non tenentur, lyrici poetae faciunt, sed etiam versibus.

De musica VI 10. 27: Jam vero in ipsa aequalitate membrorum, qua variantur illi ambitus, quos Graeci *περιόδους* vocant versusque figurantur, quomodo ad eandem aequalitatem secretius reditur, nisi ut in ambitu brevius membrum majori aequalibus pedibus ad plausum conveniat et in versu occultiore consideratione numerorum, ea quae inaequalia membra junguntur, vim aequalitatis habere inveniantur?

Siehe unter *κλῖμαξ* oben S. 125 De doctrina christiana IV 7. 11.

43. *πρεσβύτης* siehe unter *γέρων* oben Seite 123 De genesi contra Manichaeos I 23. 39.

44. *ῥάκος*. De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 9. 23: Unum autem hic verbum obscurum positum est, quia nec graecum nec latinum est: racha: cetera vero in sermone nostro usitata sunt. Nonnulli autem de graeco trahere voluerunt interpretationem hujus vocis, putantes pannosum dici racha, quoniam Graece pannus *ῥάκος* dicitur; a quibus tamen cum quaeritur, quid dicatur graece pannosus, non respondent racha: deinde posset latinus interpres, ubi posuit racha, pannosum ponere, nec uti verbo, quod et in latina lingua nullum sit, et in graeca inusitatum. Probabilius est ergo, quod audivi a quodam Hebraeo, cum id interrogassem: dixit enim esse vocem non significantem aliquid, sed indignantis animi motum exprimentem. Has interjectiones grammatici vocant particulos orationis significantes commoti animi affectum: velut cum dicitur a dolente: heu, vel ab irascente: hem. Quae voces quarumque linguarum sunt propriae, nec in aliam linguam facile transferuntur, quae causa utique coegit tam graecum interpretem quam latinum vocem ipsam ponere; cum quomodo eam interpretaretur non inveniret.

45. *ῥυθμός* (rhythmum) siehe unter *μέτρον* oben Seite 127 De musica III 1. 2.

46. *σαπρόφιλος* (*σαπροφίλους*). De musica VI 13. 38: Dic, oro te, num possumus amare nisi pulcra? Nam et si quidam videntur amare deformia, quos vulgo Graeci *σαπροφίλους* vocant, interest tamen quanto minus pulcra sint quam illa, quae pluribus placent.

47. *σολοικισμός* (soloecismus). De doctrina christiana II 13. 19: Nam soloecismus qui dicitur nihil aliud est quam cum verba non ea lege sibi coaptantur qua coaptaverunt qui priores nobis non sine auctoritate aliqua locuti sunt.

48. *στόμα* siehe unter *ὀστέον* oben S. 128 De doctrina christiana III 3. 7.

49. *σχῆμα* siehe unter *ἕξις* oben S. 124 De diversis quaestionibus octoginta tribus 73. 2.

50. *τετράκωλος* (*τετράκωλον*) siehe unter *δίκωλον* oben Seite 124 De musica IV 17. 36.

51. *τίς* siehe unter *ἀπό* oben Seite 123 De magistro 5. 15.

52. *τρίκωλος* siehe unter *δίκωλον* oben Seite 124 De musica IV 17. 36.

53. *τρόπος* (tropos) siehe unter *γράμμα* oben S. 123 De doctrina christiana III 29. 40.

54. *ὑμέτερος* (*ὑμετέραν*) siehe unter *καύχησις* oben Seite 125 De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 17. 51.

55. *φαέθων*. De genesi ad litteram imperfectus liber 13. 38: Non enim dixit et mensibus, quia fortasse mensis annus est lunae; sicut duodecim lunae anni, annus est ejus sideris, quod *φαέθοντα* Graeci vocant, et triginta solis anni annus est ejus sideris, quod *φαίνων* dicitur.

56. *φαίνω* (*φαίνων*) siehe unter *φαέθων* oben Nr. 55 De genesi ad litteram imperfectus liber 13. 38, ibid. 8. 29: Et documentum adhibere conati sunt de tarditate stellae unius de septem vagantibus, quae superior est ceteris et a Graecis *φαίνων* dicitur et triginta annis peragit signiferum circulum, ut ob hoc tarda sit, quia est frigidis aquis vicinior, quae supra caelum sunt. Quae opinio nescio quemodmodum possit apud eos defendi, qui subtilissime ista quaesierunt.

57. *φαντασία* (phantasia). Soliloquia II 20. 34: Sed illud saltem impetrem, antequam terminum volumini statuas, ut quid intersit inter veram figuram, quae intelligentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece sive phantasia sive phantasma dicitur, breviter exponas.

De musica VI 11. 32. Haec igitur memoria, quaecumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt *φαντασίαι* graece vocantur; nec invenio, quid eas latine malim vocare.

58. *φάντασμα* (phantasma) siehe unter *φαντασία* oben S. 130 Soliloquia II 20. 34.

59. *φιλαργυρία.* De libero arbitrio III 17. 48: Avaritia enim, quae graece *φιλαργυρία* dicitur, non in solo argento vel in nummis, unde magis nomen duxisse resonat; argento enim nummi vel mixto argento frequentius apud veteres fiebant: sed in omnibus rebus, quae immoderate cupiuntur intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisque quam sat est.

60. *φιλοσοφία* (philosophia, *φιλοσοφίαν*). De ordine I 11. 32: Nam ne quid mater ignores, hoc graecum verbum, quo philosophia nominatur, latine amor sapientiae dicitur.

Confessiones III 4. 8: Amor autem sapientiae nomen graecum habet *φιλοσοφίαν*, quo me accendebant illae litterae.

61. *χάος* (chaos). De genesi ad litteram imperfectus liber 4. 12: Utrum subter abyssus erat et supra tenebrae, quasi jam loca distincta essent? An quoniam materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam *χάος* graece dicitur, ideo dictum est ‚tenebrae erant super abyssum', quia lux non erat: quae si esset, utique supra esset, quia esset eminentior, et ea, quae sibi subjecta erant, illuminaret?

De genesi contra Manichaeos I 5. 9: Primo ergo materia facta est, confusa et informis, unde omnia fierent, quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari. Sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus dei: ‚qui fecisti mundum de materia informi'. Quod aliqui codices habent de materia invisa.

Eine Prüfung der bisher angeführten Stellen ergibt, daß Augustin eine mehr als oberflächliche Kenntnis des Griechischen gehabt haben muß. Auffällig ist ja das Schwanken, das manchmal in der Beurteilung der griechischen Sprache sich zeigt, so wenn er einmal die confusa materia ohne weiteres griechisch *χάος* nennt, ein anderes Mal dann aber von derselben confusa materia sagt: quod credo a Graecis *χάος* appellari. Die Durchmusterung einer weiteren Reihe von Stellen aus den Schriften bis 400 wird dartun, daß Augustin das Griechische derart beherrscht hat, daß er es ohne Schwierigkeiten lesen und verstehen konnte. Eine Bemerkung wie die folgende zeigt, daß er ganze griechische Aussprüche im Kopfe gehabt hat:

De quantitate animae 1. 1: Evodius: Saepe cum abs te multa quaesissem, nescio qua illa sententia me deterrendum putasti, qua prohibemur ea, quae supra nos sunt, requirere: nunc vero non puto nos ipsos supra nos esse. Quamobrem cum de anima quaero, non sum dignus qui audiam, ‚quod supra nos quid ad nos?‘ sed fortasse dignus qui audiam, quid simus nos.

Die Benediktiner bemerken dazu: Socratis dictum ἃ ὑπὲρ ἡμᾶς, τί πρὸς ἡμᾶς;

In Verlegenheit um griechische Ausdrücke mag er nur selten gewesen sein; ich habe wenigstens nur eine dafür sprechende Stelle finden können. De ordine II 12. 35 cf. oben Seite 109.

Natürlich ist er mit den verschiedenen Arten und Fachausdrücken der griechischen Metrik wohl vertraut, wie wir dies aus den von ihm zitierten diesbezüglichen Worten und einer Reihe von Bemerkungen ersehen. Das ganze Werk de musica ist überhaupt ein Beweis für diese seine Kenntnis. Aus einer jener Bemerkungen geht hervor, daß er den griechischen Fachausdrücken den Vorzug vor den lateinischen gegeben hat. Die folgenden Stellen geben die Belege für diese Behauptungen.

De musica II 7. 14: Nam et Asclepiadeus versus dicitur et Archilochius et Sapphicus et alia sexcenta auctorum vocabula Graeci versibus diversi generis indiderunt.

De musica II 8. 15: Quia non sunt contemnenda vetusta vocabula, nec facile a consuetudine recedendum, nisi quae rationi adversatur, utendum est his nominibus pedum quae Graeci instituerunt et nostri jam utuntur pro latinis: quae plane ita usurpemus, ut non quaeramus origines nominum. Multum enim habet ista res loquacitatis, utilitatis parum. Neque enim eo minus utiliter in loquendo appellas panem, lignum, lapidem, quod nescis cur haec ita sint appellata.

De musica V 5. 10: Ad faciendum versum nihil interesse intelligis, utrum in hoc genere anapaestus cum spondeo, an dactylus collocetur: ad metiendum tamen rationabiliter, quod non aurium, sed mentis est proprium, vera et certa ratione hoc, non irrationabili opinione discernitur: neque nunc a nobis primum inventa est, sed multo est hac inveterata consuetudine antiquius animadversa. Quare si eos legant, qui vel in graeca vel in latina lingua disciplinae hujus doctissimi fuerunt, non mirabuntur nimis qui forte hoc audierint: quamquam pudet im-

becillitatis, cum rationi roborandae hominum auctoritas quaeritur, cum ipsius rationis ac veritatis auctoritate, quae profecto est omni homine melior, nihil deberet esse praestantius. — cf. hierfür auch de musica III 1. 2 oben Seite 127.

Die eben angeführte Bemerkung de musica V 5. 10 läßt wohl auch auf ausgedehnte Lektüre griechischer Autoren in der Ursprache schließen; ebenso die folgende Stelle:

De musica V 11. 24: Hi ergo senariorum omnium pulcherrimi, non potuerunt ambo obtinere sinceritatem suam adversus hominum licentiam. Nam in trochaico genere, non senario solo, sed unde minus incipit usque ad magnitudinem extremam quae octo pedes habet, miscendos poetae putaverunt quatuor temporum pedes omnes, qui adhibentur ad numeros: et Graeci quidem alternis locis primo et tertio, et ita deinceps, si a semipede versus incipit: sin ab integro trochaeo, secundo et quarto loco, atque ita deinceps servatis intervallis, memoranti longiores collocantur pedes. Quae corruptio ut tolerabilis fieret, non singulos pedes in duas partes, quarum una levationis, altera positionis est, plaudendo diviserunt; sed unum pedem levantes, alterum ponentes, unde ipsum senarium trimetrum vocant, ad epitritorum divisionem plausum retulerunt. Sed si hoc saltem constanter teneretur, quamvis pedes epitriti magis orationis sint quam poematis, nec jam senarius, sed ternarius versus inveniretur, non tamen omni modo illa numerorum labefactaretur aequalitas. Nunc vero quatuor temporum pedes, dummodo in locis memoratis ponantur, licet non solum in omnibus ponere, sed ubi libet eorum, et quotiens libet. Nostri vero veteres, nec ipsa locorum intervalla intermiscendis hujuscemodi pedibus servare potuerunt.

Daß Augustin solche Lektüre gründlich betrieben haben muß, sehen wir aus einer tadelnden Bemerkung über die dilettantenhafte und oberflächliche Beschäftigung mit dieser Sprache, die er dem Licentius gegenüber macht:

Contra Academicos III 4. 7: Opto quidem, inquam, tibi, ut istam poeticam, quam concupisti complectaris aliquando: non quod me nimis delectet ista perfectio, sed quod video te tantum exarsisse, ut nisi fastidio evadere ab hoc amore non possis, quod evenire post perfectionem facile solet. Deinde cum sis bene canorus, malim auribus nostris inculces tuos versus,

quam ut in illis graecis tragoediis, more avicularum quas in caveis inclusas videmus, verba quae non intelligis cantes.

Die griechischen Fachausdrücke der Schrifterklärung sind ihm geläufig und zwar nicht nur die in der folgenden Stelle angeführten vier Bezeichnungen, sondern, wie man aus seinen Worten schließen darf, auch die anderen in umfangreicher Weise:

De utilitate credendi 3. 5: Omnis igitur scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifaria traditur, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam, ne me ineptum putes graecis nominibus utentem. Primum quia sic accepi nec tibi hoc aliter audeo intimare quam accepi. Deinde tu quoque animadvertis, non esse harum rerum apud nos usitata nomina, quae si fabricassem interpretando, essem profecto ineptior, si autem circumloquerer, minus essem in disserendo expeditus.

Auffällig mag es ja erscheinen, daß Augustin, der so verhältnismäßig oft griechische Worte zitiert, sich hier wegen derselben entschuldigt. Möglicherweise rührt es daher, daß der Adressat Honoratus jene termini technici nicht so beherrschte. Daß Augustin selbst diese Fachausdrücke von Jugend an geläufig waren, geht aus seinen Worten klar hervor.

Augustin hat in seinen Arbeiten auch textkritische Vergleiche angestellt und in zweifelhaften Fällen es ausdrücklich ausgesprochen, daß den griechischen Handschriften vor den lateinischen der Vorzug zu geben sei.

Hier kommen besonders die folgenden Stellen aus de sermone domini in monte in Betracht:

De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 19. 58: Quaeri autem potest quid sibi velit dextera maxilla. Sic enim in exemplaribus graecis, quibus major fides habenda est, invenitur. Nam multa latina maxillam tantum habent, non etiam dexteram.

Eodem loco II 2. 9: Multa latina exemplaria sic habent: ‚Et pater tuus qui videt in abscondito, reddet tibi palam' sed quia in graecis, quae priora sunt, non invenimus ‚palam' non putavimus hinc esse aliquid disserendum.

Eodem loco II 22. 74: ‚Omnia ergo, quaecumque vultis ut faciant vobis homines bona, ita et vos facite illis: haec est enim lex et prophetae.' In exemplaribus graecis sic invenimus: ‚Omnia ergo, quaecumque vultis ut faciant vobis homines, ita

et vos facite illis'. Sed ad manifestationem sententiae puto a latinis additum ,bona'. Occurrebat enim quod si quisquam flagitiose aliquid erga se fieri velit, et ad hoc referat istam sententiam, veluti si velit aliquis provocari ut inmoderate bibat et se ingurgitet poculis, et hoc prior illi faciat a quo sibi fieri cupit, ridiculum est hunc putare istam implevisse sententiam. Cum ergo hoc moveret, ut arbitror, additum est ad manifestationem rei unum verbum, ut postea quam dictum est ,Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines', adderetur ,bona'. Quod si deest exemplaribus graecis, etiam illa emendanda sunt: sed quis hoc audeat? Intelligendum est ergo, plenam esse sententiam et omnino perfectam etiam si hoc verbum non addatur. Id enim, quod dictum est, ,quaecumque vultis' non usitate ac passim, sed proprie dictum accipi oportet. cf. auch sub *καύχησις* oben S. 125 De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 17. 51.

Wichtig für die Kenntnis seiner Interpretationsmethode sind auch noch die folgenden Stellen, die ebenfalls zeigen, wie er auf den Urtext Rücksicht nimmt:

De doctrina christiana II 13. 19, II 14. 21 und III 3. 7.

Allerdings ist Augustin bei seinen Vergleichen zwischen griechischem und lateinischem Text doch noch weit entfernt von textkritischen und textgeschichtlichen Grundsätzen. Daß der griechische Text auch verderbt sein könne, diese Annahme liegt ihm fern; er gilt ihm eo ipso als unantastbar, wenn er auch manchmal wünscht, daß er deutlicher sei und einen besseren Sinn gebe[1]. „Augustin in seinen vier Büchern de doctrina christiana ..... redet von den Übersetzungen der Grundtexte, aber worauf es ihm ankommt, ist auch nur, die rechte Ausrüstung für den, der die Bibel auslegen will, zu umschreiben, und daß dabei geschichtliches Wissen, vollends das um die Entstehung heiliger Bücher, die geringste Rolle spielt, bedarf keiner Erwähnung[2]." Es ist aber doch von sehr großer Bedeutung, daß Augustin bei der heiligen Schrift den Urtext zu Rate zieht und für den aus-

---

[1]) cf. De sermone domini in monte secundum Matthaeum II 22. 74, oben Seite 134.

[2]) Jülicher, Einl. in das N. T. 3. und 4. Auflage. Tübingen und Leipzig 1901. pg. 7.

schlaggebenden erklärt und daß sich bei ihm leise Ansätze zu einer Konjekturalkritik finden. Aus den folgenden Stellen geht das hervor.

Expositio epistulae ad Galatas 9: ‚Quae autem scribo vobis, ecce coram deo, quia non mentior.' Qui dicit ‚ecce coram deo, quia non mentior' jurat utique. Et quid sanctius hac juratione? Sed non est contra praeceptum juratio quae a malo est, non jurantis, sed incredulitatis ejus, cui jurare cogitur. Nam hinc intelligitur ita dominum prohibuisse a jurando, ut quantum in ipso est quisque non juret: quod multi faciunt in ore habentes jurationem tamquam magnum aut suave aliquid. Nam utique apostolus noverat praeceptum domini et juravit tamen. Non enim audiendi sunt, qui has jurationes esse non putant. Quid enim facient de illa ‚quotidie morior per gloriam vestram, fratres, quam habeo in Christo Jesu domino nostro'[1], quam graeca exemplaria manifestissimam jurationem esse convincunt?

Epistolae ad Romanos inchoata expositio 2: ‚In Evangelium' autem ‚dei segregatus' est, unde nisi a grege synagogae, si verborum latinorum significatio omni modo cum graeca interpretatione concordat?

Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti 39. 45: Voluntariae autem corruptioni addi judicio divino poenalem corruptionem, manifestissime apostolus Paulus adtestatur, cum dicit: ‚Templum enim dei sanctum est, quod estis vos, quisquis templum dei corruperit, corrumpet illum deus.' Quod si in vetere lege dictum esset, quibus invectionibus isti impetum facerent accusantes quasi corruptorem deum? Quod verbum metuentes multi latini interpretes noluerunt dicere ‚corrumpet'; sed dixerunt: ‚disperdet illum deus' et non deviantes a re ipsa, offensionem vocabuli devitarunt. Quamquam isti non minus inveherentur in perditorem deum, si hoc in lege vetere aut prophetis invenirent. Sed graecis exemplaribus convincuntur, in quibus apertissime scriptum est ‚quisquis templum dei corruperit, corrumpet illum deus'.

Hier ist es also ganz deutlich, daß Augustin den griechischen Text verglichen und nach ihm den lateinischen korrigiert und erklärt hat.

---

1) 1 Cor. 15, 31.

Für Augustins umfangreiche Kenntnis des Griechischen spricht es auch, wenn er sagt, das Wort ῥακά sei in dieser Sprache inusitatum[1], wenn er für creatura gleich zwei griechische Worte kennt[2] und wenn er sich mit den griechischen Beteuerungsformeln vertraut zeigt[3]. Derartige Bemerkungen setzen schon eine genauere Vertrautheit mit den Feinheiten einer Sprache voraus, zumal wenn man bedenkt, daß der Zeit Augustins noch nicht die literarischen Hilfsmittel zu Gebote standen, die wir benutzen können, um uns über den Geist und Charakter einer fremden Sprache zu orientieren.

Die griechische Sprache steht bei Augustin also sehr hoch im Ansehen; allerdings widerspricht er sich auch einmal in dem Urteil über dieselbe. Da sagt er an einer Stelle, de musica I 12. 23: non enim libenter, nisi necessitate, graeca vocabula in latino sermone usurpaverim[4], und an einer anderen Stelle desselben Werkes III 1. 2: Sed quoniam haec apud nos nomina late patent et cavendum est, ne ambigue loquamur, commodius utimur graecis[5]. Der Widerwille gegen den Gebrauch griechischer Ausdrücke in der lateinischen Sprache, von dem er redet, tritt jedenfalls nicht sehr deutlich hervor oder wenigstens die necessitas, die ihn zum Gebrauch des Griechischen zwingt, wurde von ihm als ein recht weiter Begriff gefaßt[6].

Als Resultat dieser Untersuchung möchte ich es nochmals aussprechen, daß Augustin das Griechische nicht nur oberflächlich, sondern ziemlich genau gekannt hat, daß also die Behauptung

---

1) De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 9. 23, oben Seite 129 f.

2) De fide et symbolo 4. 5, oben Seite 126.

3) De sermone domini in monte secundum Matthaeum I 17. 51, oben Seite 125.

4) cf. oben Seite 122. 5) cf. oben Seite 127.

6) Interessant ist es, ein Urteil Ciceros über die griechische Sprache mit diesen Worten zu vergleichen. De finibus bonorum et malorum III 2. 5: Et quoniam saepe diximus, et quidem cum aliqua querela non Graecorum modo, sed eorum etiam, qui se Graecos magis quam nostros haberi volunt, nos non modo non vinci a Graecis verborum copia, sed esse in ea etiam superiores, elaborandum est ut hoc non in nostris solum artibus, sed etiam in illorum ipsorum assequamur: quamquam ea verba, quibus instituto veterum utimur pro Latinis, ut ipsa philosophia, ut rhetorica, dialectica, grammatica, geometria, musica, quamquam Latine ea dici poterant, tamen quoniam usu percepta sunt, nostra ducamus.

von seiner oberflächlichen Kenntnis dieser Sprache ein Mythus ist, den viele Forscher über den Kirchenvater einfach voneinander abgeschrieben haben, ohne an eine genaue Durchprüfung der Stellen heranzugehen, wo Augustin mit dem Griechischen sich beschäftigt.

§ 16.

Augustin und die hebräische Sprache.

Über Augustins Kenntnis oder besser gesagt Unkenntnis der hebräischen Sprache hat Clausen in dem oben[1] zitierten Buche[2] sehr ausführliche und genaue Untersuchungen angestellt.

Er sagt mit Recht und beweist es aus Augustins Werken[3], daß dieser bei der Erklärung hebräischer Worte sich auf die Autorität schriftkundiger Männer beruft und daß er da, wo ihm diese Autoritäten nicht zur Seite stehen, in seinen Urteilen unsicher und ungewiß wird.

So können sich diese Zeilen darauf beschränken, chronologisch die Stellen anzuführen, in denen Augustin sich mit der hebräischen Sprache beschäftigt. Es sind verhältnismäßig wenige. Später kommen häufiger Bemerkungen über das Hebräische vor. Das rührt daher, daß er sich in der Zeit nach 400 weit mehr mit exegetischen Studien beschäftigt hat. Eine Durchprüfung der folgenden Zitate wird zeigen, wie Clausen mit seinen Behauptungen völlig im Recht ist.

De genesi contra Manichaeos I. 12. 18: Nunc vero aqua ista et terra formantur ex illa materia, quae ipsis nominibus appellabatur, antequam formas illas quas nunc videmus, acciperet. Sane dicitur, in hebraea locutione omnem aquarum congregationem, sive salsarum sive dulcium mare appellari.

Eodem loco II. 9. 12: Dominus dicit, operamini escam, quae non corrumpitur; ut est omnis ratio, quae cibus est animae. Ad orientem lucem sapientiae in Eden, id est in deliciis immortalibus et intelligibilibus. Nam deliciae, vel voluptas vel epulum hoc verbo significari dicitur, si ex hebraeo in latinum interpretetur.

---

1) Seite 121. 2) pg. 10—30. 3) a. a. O. pg. 11, Anm. 6.

Eodem loco II. 13. 18: Quod autem dictum est ‚haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumta est', ista origo nominis et interpretatio in lingua latina non apparet. Quid enim simile habeat mulieris nomen ad viri nomen non invenitur. Sed in hebraea locutione dicitur sic sonare quasi dictum sit, haec vocabitur virago, quoniam de viro suo sumta est'. Nam virago vel virgo potius habet aliquam similitudinem cum viri nomine; mulier autem non habet, sed hoc (ut dixi) linguae diversitas facit.

Eodem loco II. 23. 35.: Posuit ‚autem deus cherubim et flammeam frameam, quae versatur', quae uno nomine versatilis dici potest, ‚ad custodiendam viam arboris vitae'. Sicut isti volunt, qui hebraea verba in scripturis interpretati sunt, cherubim latine scientiae plenitudo esse dicitur. Flammea vero framea versatili temporales poenae intelliguntur, quoniam tempora volubilitate versantur.

De sermone domini in monte secundum Matthaeum II. 14. 47: Mamniona apud Hebraeos divitiae appellari dicuntur. Congruit et punicum nomen, nam lucrum punice mammon dicitur.

Expositio epistolae ad Galatas 30: ‚Misit deus' inquit ‚filium suum factum ex muliere'. Mulierem pro femina posuit, more locutionis Hebraeorum.

De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, quaestio 1. 6: Porro autem in nonnullis exemplaribus et eis maxime, quae de lingua hebraea ad verbum videntur expressa, invenitur spiritus dei sine additamento positus; et intelligitur malus ex eo quod arripiebat Saul et reficiebat eum David tangendo citharam.

Eodem loco quaestio 1. 7: In exemplaribus, quae sunt ex hebreao, hoc quoque invenitur de spiritu malo dictum ita: ‚post diem autem alterum invasit spiritus dei malus Saul, et prophetabat in medio domus suae'. Et in aliis divinarum scripturarum locis saepe invenitur, quod prophetia non tantum bona, sed et mala dicitur; et prophetae dicti sunt Baalim et exprobratum est quibusdam quia prophetabant in Baal.

Daß Augustin die Erforschung des Urtextes der Bibel für ihre Erklärung für unbedingt nötig hält, sehen wir auch an der folgenden Stelle. Freilich zeigt auch sie deutlich, daß er die hebräische Sprache nicht verstanden hat.

De doctrina christiana II. 11. 16: Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio. Et latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca, ut ad exemplaria praepraecedentia recurratur, si quam dubitationem adtulerit latinorum interpretum infinita varietas. Quamquam et hebraea verba non interpretata saepe inveniamus in libris, sicut ‚amen' et ‚halleluja' et ‚racha' et ‚hosianna' et si qua sunt alia; quorum partim propter sanctiorem auctoritatem, quamvis interpretari potuissent, servata est antiquitas, sicut est ‚amen' et ‚halleluja'; partim vero in aliam linguam transferri non potuisse dicuntur, sicut alia duo, quae posuimus. Sunt enim quaedam verba certarum linguarum, quae in usum alterius linguae per interpretationem transire non possint. Et hoc maxime interjectionibus accidit, quae verba motum animi significant potius, quam sententiae conceptae ullam particulam: nam et haec duo talia esse perhibentur: dicunt enim ‚racha' indignantis esse vocem, ‚hosianna' laetantis. Sed non propter haec pauca, quae notare atque interrogare facillimum est, sed propter diversitates, ut dictum est, interpretum illarum linguarum est cognitio necessaria. Qui enim scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari.

De doctrina christiana II. 12. 17: Quae quidem res plus adjuvit intelligentiam, quam impedivit, si modo legentes non sint negligentes. Nam nonnullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestavit inspectio, sicut illud Isaiae prophetae unus interpres ait ‚Et domesticos seminis tui ne despexeris' alius autem ait ‚Et carnem tuam ne despexeris' uterque sibimet invicem adtestatus est. Namque alter ex altero exponitur, quia et caro posset accipi proprie, ut corpus suum quisque ne despiceret, se putaret admonitum; et domestici seminis translate Christiani possent intelligi, ex eodem verbi semine nobiscum spiritaliter nati: nunc autem collato interpretum sensu probabilior occurrit sententia proprie de consanguineis non despiciendis esse praeceptum, quoniam domesticos seminis cum ad carnem retuleris,

consanguinei potissimum occurunt: unde esse arbitror illud apostoli quod ait ‚Si quo modo ad aemulationem adducere potuero carnem meam, ut salvos faciam aliquos ex illis', id est ut aemulandos eos, qui crediderant et ipsi crederent. Carnem enim suam dixit Judaeos propter consanguinitatem. Item illud ejusdem Isaiae prophetae ‚Nisi credideritis, non intelligetis' alius interpretatus est ‚Nisi credideritis, non permanebitis': quis horum verba secutus sit, nisi exemplaria linguae praecedentis legantur, incertum est. Sed tamen ex utroque magnum aliquid insinuatur scienter legentibus. Difficile est enim ita diversos a se interpretes fieri, ut non se aliqua vicinitate contingant. Ergo quoniam intellectus in specie sempiterna est, fides vero in rerum temporalium quibusdam cunabulis quasi lacte alit parvulos, nunc autem per fidem ambulamus, non per speciem, nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non poterimus, quae non transit, sed permanet per intellectum purgatum nobis cohaerentibus veritati; propterea ille ait: ‚nisi credideritis, non permanebitis', ille vero ‚nisi credideritis, non intelligetis'.

Wenn Harnack in seinem Vortrage über Augustins Confessionen darauf hinweist[1], daß Augustin, einmal entschiedener Christ geworden, immer mehr rückhaltlos der Autorität der Kirche sich unterworfen habe, so erhält dieser Hinweis eine recht kräftige Bestätigung durch eine Stelle in de doctrina christiana. Augustin ist so sehr Jünger des blinden Autoritätsglaubens geworden, daß er die Wundermärchen willig annimmt, welche die alte Kirche in so bunter Mannigfaltigkeit ihren Gläubigen aufgetischt hat. Die eigentümliche Entstehungsgeschichte der Septuaginta glaubt er willig, weil sie von einigen „glaubwürdigen" Leuten erzählt wird, und er geht sogar so weit, zu behaupten, weil auf so wunderbare Weise durch die LXX Gottes Wort verbreitet worden sei, müsse man in zweifelhaften Fällen der LXX vor dem hebräischen Urtext den Vorzug geben. Hier hat also der Wunder- und Autoritätsglaube das wissenschaftliche Gewissen des Mannes zurückgedrängt. Es ist die berühmte Stelle, wo Augustin von der Itala spricht[2]:

---

[1]) pg. 26 und 29.

[2]) Augustin hat damit, wie nach den Forschungen von Burkitt, The Old Latin and the Itala, in Texts and Studies IV 3, 1896, zumeist angenommen wird, die von Hieronymus veranstaltete Redaktion der lateinischen

De doctrina christiana II. 15. 22: In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur: nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Et latinis quibuslibet emendandis Graeci adhibeantur, in quibus septuaginta interpretum, quod ad vetus testamentum adtinet, excellit auctoritas: qui jam per omnes peritiores ecclesias tanta praesentia sancti spiritus interpretati esse dicuntur, ut os unum tot hominum fuerit. Qui si, ut fertur, multique non indigni fide praedicant, singuli cellis etiam singulis separati cum interpretati essent, nihil in alicujus eorum codice inventum est, quod non iisdem verbis eodemque verborum ordine inveniretur in ceteris, quis huic auctoritati conferre aliquid, nedum praeferre audeat? Si autem contulerunt, ut una omnium communi tractatu judicioque vox fieret, nec sic quidem quemquam unum hominem qualibet peritia ad emendandum tot seniorum doctorumque consensum adspirare oportet aut decet. Quamobrem etiamsi aliquid aliter in hebraeis exemplaribus invenitur quam isti posuerunt, cedendum esse arbitror divinae dispensationi, quae per eos facta est, ut libri, quos gens Iudaea ceteris populis, vel religione vel invidia prodere nolebat, credituris per dominum gentibus ministra regis Ptolemaei potestate tanto ante proderetur. Itaque fieri potest, ut sic illi interpretati sint, quemadmodum congruere gentibus ille, qui eos agebat et qui unum os omnibus fecerat, spiritus sanctus judicavit. Sed tamen ut superius dixi, horum quoque interpretum, qui verbis tenacius inhaeserunt, collatio non est inutilis ad explanandum saepe sententiam. Latini ergo, ut dicere coeperam, codices veteris testamenti, si necesse fuerit, graecorum auctoritate emendandi sunt, et eorum potissimum, qui cum septuaginta essent, ore uno interpretati esse perhibentur. Libros autem novi testamenti, si quid in latinis varietatibus titubat, graecis cedere oportere non dubium est, et maxime qui apud ecclesias doctiores et diligentiores reperiuntur.

Bibelübersetzungen, die Vulgata, gemeint. cf. P. Corssen: Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen. S.-A. aus dem Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft. Leipzig o. J., pg. 4—9. Einzelne, z. B. Jülicher, Einleitung in das N. T. 3. u. 4. Aufl. 1901, pg. 486 f., halten noch an der Meinung fest, daß unter der Itala des Augustin die alten vorhieronymianischen lateinischen Übersetzungen zu verstehen seien, für die sich nach der Bemerkung Augustins an unserer Stelle der Name Itala eingebürgert hat.

Auch aus folgenden Stellen geht Augustins Unkenntnis des Hebräischen deutlich hervor: De doctrina christiana II. 16. 23 u. II. 39. 59. Confessiones XI. 3. 5.

In Augustins Briefen finden sich ebenfalls ab und zu Äußerungen über das Hebräische, die das oben Gesagte bestätigen.

Epistula Augustini ad Hieronymum ep. 28. 2: Illi me plus movent, qui cum posteriores interpretarentur, et verborum locutionumque hebraeorum viam atque regulas mordicus, ut fertur, tenerent, non solum inter se non consenserunt, sed etiam reliquerunt multa, quae tanto post eruenda et prodenda remanerent. Et aut obscura sunt, aut manifesta.

Bemerkungen über die sprachliche Erklärung von ‚Pascha' macht Augustin in der epistula 55 ad Januarium[1], in der[2] auch noch folgende Stelle beachtenswert ist:

Unde et illius civitatis muri, quae Jericho appellatur, quae in hebraeo eloquio luna interpretari dicitur, septimo circuitu circumacta testamenti arca corruerunt.

Diese Stellen zeigen zur Genüge, daß Augustin das, was er von dem Hebräischen weiß und sagt, nicht aus direkter Quelle, dem Urtext schöpft, sondern aus den Aussagen anderer. Die Art und Weise, wie er sich mit der Erklärung von ῥακά herumquält[3], ist für seine Ratlosigkeit jener Sprache gegenüber besonders charakteristisch. Aber etwas tritt doch bei der Durchmusterung seiner griechischen Sprachkenntnisse wie bei seinen Bemerkungen über das Hebräische hervor, dem man seine Bewunderung nicht versagen kann: sein feines Sprachgefühl und Sprachverständnis, mit dem er selbst bei der ihm nur auf Umwegen vermittelten Kenntnis einer Sprache, deren Eigenart und Charakter erkennt. Zum Beweise dafür mag hier zum Schluß eine Stelle aus de vera religione stehen, welche die Bildersprache und Anthropomorphismen des Hebräischen in feinsinniger Weise charakterisiert:

De vera religione 50, 99: Distinguamus ......quomodo ipsa locutio divinarum scripturarum secundum cujusque linguae proprietatem accipienda sit. Habet enim omnis lingua sua quaedam propria genera locutionum, quae cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda. Quid prosit tanta loquendi

---

1) Oben Seite 128. 2) Absatz 10.
3) De sermone domini in monte secundum Matthaeum, oben Seite 129.

humilitas, ut non solum ira dei et tristitia et a somno expergefactio et memoria et oblivio et alia nonnulla, quae in bonos homines cadere possunt, sed etiam praenitentiae, zeli crapuli nomina et alia hujusmodi in sacris libris inveniantur? Et utrum oculi dei et manus et pedes et alia hujus generis membra, quae in scripturis nominantur, ad visibilem formam humani corporis referenda sint, an ad significationes intelligibilium et spiritalium potentiarum, sicut galea et scutum et gladius et cingulum et cetera talia.

§ 17.
Augustin und die punische Sprache.

Neben der lateinischen beherrschte Augustin noch eine andere Sprache vollkommen: die punische[1]. Sie galt in Nordafrika neben dem Lateinischen als Verkehrssprache, und mit ihr war auch Augustin von Jugend auf vertraut. Als semitische Sprache mit dem Hebräischen nahe verwandt, ja in dem Lande ihres Ursprunges, in Phönizien, ihm sogar benachbart, mag sie für Augustin zur Erklärung mancher hebräischen Worte gedient haben — er beruft sich bei seinen Erklärungsversuchen des Hebräischen manchmal ausdrücklich auf das verwandte Punische— — und ihr mag er das besonders zu danken gehabt haben, was er an Gefühl und Verständnis für die Eigentümlichkeiten des Hebräischen besaß. In den Schriften bis 400 sind es nur sehr wenig Stellen, die sich mit der punischen Sprache beschäftigen; dieselben mögen hier folgen:

De magistro I. 3. 44: Omitto quod multa non bene audimus et quasi de auditis diu multumque contendimus; velut tu nuper verbo quodam punico, cum ego misericordiam dixissem, pietatem significari te audisse dicebas ab eis, quibus haec lingua magis nota esset: ego autem resistens, quid acceperis tibi omnino excidisse asserebam: vivus enim mihi eras non pietatem dixisse, sed fidem, cum et conjunctissimus mihi assideres et nullo modo haec duo nomina similitudine soni aurem decipiant. Diu te tamen arbitratus sum nescire, quid tibi dictum sit, cum ego nescirem quid dixeris: nam si te bene audissem, nequaquam mihi videretur absurdum pietatem et misericordiam uno vocabulo punice

---

[1]) cf. Clausen, a. a. O. pg. 12.

vocari. Haec plerumque accidunt, sed ea (ut dixi) omittamus; ne calumniam verbis de audientis negligentia, vel etiam de surditate hominum videar commovere: illa magis angunt, quae superius enumeravi, ubi verbis liquidissime aure perceptis et latinis non valemus, cum ejusdem linguae simus, loquentium cogitata cognescere.

Allerdings spricht ja Augustin in diesen Worten von anderen, welche die punische Sprache besser kennten als er selber. Das kann daher rühren, daß er infolge seines Studienganges und seines längeren Aufenthaltes in Italien im Lateinischen mehr heimisch wurde als in der Volkssprache seines Vaterlandes. Doch sieht man aus seinen, das Punische behandelnden Bemerkungen, daß er auf diesem Gebiete gut Bescheid weiß. Die Identität mancher Worte und Wortstämme im Punischen und Hebräischen hat er beobachtet, wie das schon Clausen[1] nachgewiesen hat[2].

Interessant ist auch die folgende Stelle; sie zeigt, wie Augustin ganz zufällige Ähnlichkeiten von Worten zweier Sprachen zu allegoristischen Spielereien benutzt:

Epistolae ad Romanos expositio inchoata 13: Quo loco prorsus non arbitror praetereundum, quod pater Valerius animadvertit admirans in quorundam rusticanorum collocutione. Cum enim alter alteri dixisset ‚salus‘, quaesivit ab eo, qui et latine nosset et punice, quid esset salus: responsum est: ‚tria‘. Tum ille agnoscens cum gaudio salutem nostram esse trinitatem, convenientiam linguarum non fortuitu sic sonuisse arbitratus est, sed occultissima dispensatione divinae providentiae: ut cum latine nominatur ‚salus‘, a Punicis intelligatur ‚tria‘; et cum Punici lingua sua ‚tria‘ nominant, latine intelligatur salus. Chananaea enim, hoc est punica mulier, de finibus Tyri et Sydonis egressa, quae in evangelio personam gentium gerit, salutem petebat filiae suae, cui responsum est a domino, non est bonum panem filiorum mittere canibus. Quod crimen objectum illa non negans, tamquam de confessione peccatorum impetratura salutem filiae, hoc est novae vitae suae, ita, inquit, domine, nam

---

[1]) a. a. O. pg. 12 Anm. 12.

[2]) cf. Augustins Bemerkungen über Mammona im Hebräischen und Punischen De sermone domini in monte secundum Matthaeum II 14. 47, oben Seite 139.

et canes edunt de micis, quae cadunt de mensa dominorum suorum. ‚Tria' enim mulieris lingua ‚salus' vocantur: erat enim Chananaea. Unde interrogati rustici nostri quid sint, punice respondentes ‚Chanani' corrupta scilicet, sicut in talibus solet, una littera, quid aliud respondent quam Chananaei? Petens itaque salutem, trinitatem petebat, quia et romana lingua, quae in salutis nomine trinitatem punice sonat, caput gentium inventa est in adventu domini: et diximus chananaeam mulierem, gentium sustinere personam.

Augustins Vertrautheit mit der punischen Sprache zeigt auch noch die Stelle: Epistulae Augustini ad Maximum Madaurensem ep. 17, 2.

Aus den Äußerungen Augustins geht folgendes hervor: 1. daß in der Umgegend von Hippo Regius zu seiner Zeit das Punische noch als Volkssprache gesprochen wurde. 2. daß es aber eine so wenig hervorragende Rolle spielte, daß selbst der Bischof der Diözese Hippo Regius Valerius es nicht sprach; 3. daß Augustin in seiner Erklärung einer providentiellen Entwicklung der Sprache oft auch noch in die allegoristischen Spielereien seiner Zeit verfällt, die mehr als gewagt erscheinen.

Das aber tritt bei der Durchmusterung der Stellen, die über das Punische handeln, deutlich hervor, daß Augustin in seiner späteren Zeit — also nach der Rückkehr aus Italien — sich nur in geringem Maße damit beschäftigt hat, und daß das Punische deshalb auf ihn und seine Anschauungen entweder nur einen sehr geringen oder gar keinen Einfluß gehabt haben kann. Oder was sind speziell punische Anschauungen, wo sind sie bei Augustin nachzuweisen? Und wie sind sie auf seine Stellung zum Christentum von Einfluß gewesen? Es dürfte kaum möglich sein, derartige Einflüsse nachzuweisen. Zu den Zeiten Tertullians und Cyprians kann man von einem gewissen Gegensatz der afrikanischen und der römischen Kirche reden. Aber auch da sind die Klammern der Zugehörigkeit zu dem einen großen Römerreiche und zu der abendländischen Kirche — wobei die politische Bedeutung der Hauptstadt Rom unwillkürlich auch schon ins kirchliche Gebiet hinüberspielte — doch weit stärker als die zentrifugalen Mächte besonderer kirchlicher oder nationaler Anschauungen in Nordafrika. Wohl hatte sich im Verlauf des dritten Jahrhunderts das Sonderbewußtsein der einzelnen Provinzen und

Länder so mächtig entwickelt, daß ernstliche Gefahren für die Reichseinheit daraus entsprungen waren[1], und die Bewegung des Donatismus im vierten Jahrhundert hatte denselben Verlauf in der Kirche widergespiegelt. Seitdem hatte die Reform Diokletians das Reich wieder fester zusammengefügt, und auf kirchlichem Gebiete hatte Rom es verstanden, immer größeren Einfluß auf die Kirche des Abendlandes zu gewinnen, wofür ihm die Verlegung der kaiserlichen Residenz nach dem Osten des Reiches sehr zustatten kam. Die kirchlichen Gegensätze innerhalb der Kirche des Abendlandes waren milder geworden, als daß sich das „Puniertum" in Nordafrika hätte besonders geltend machen können. Und selbst wenn man den Donatismus auch als eine bedeutende nationale Bewegung ansprechen will, so ist es ja gerade Augustin gewesen, der den erbitterten Kampf gegen ihn geführt hat. Augustin selbst war in dem Römerreiche zu sehr international, zu weit herumgekommen, als daß er lediglich für punisch-nationale Interessen in Anspruch genommen werden konnte. Darum ist das Urteil, welches P. de Lagarde über Augustin fällt, ebenso verwunderlich wie unhaltbar: Kaum ein Mensch ist dem Christentum so verhängnisvoll gewesen wie Augustin, in welchem der Punier so stark war, daß er dem Christen Eintrag tat, und in welchem der Theologe sich so genau mit dem Christen deckte, daß auch der Theologe die fanatisch-schwärmerischen Züge des punischen Christen erhielt[2]. Unbefangenere Geschichtsforschung wird ungefähr zur entgegengesetzten Ansicht kommen.

§ 18.

Augustin und die Mythologie.

Es kann zweifelhaft sein, ob es irgendwelchen wissenschaftlichen Wert besitzt, die von Augustin angeführten mythologischen Persönlichkeiten hier einfach aufzuzählen. Was diese Vorarbeit — denn es soll dies lediglich eine Vorarbeit für einen späteren Aufbau sein — doch als wünschenswert erscheinen ließ, ist folgendes: 1. Wenn Augustin mythologische Namen und Vorstellungen, Begriffe und Erzählungen ohne Polemik als Beispiele

---

[1]) K. Müller, Kirchengeschichte Bd. I. pg. 176. Tübingen 1905.
[2]) Deutsche Schriften 1891. Religion der Zukunft. pg. 230.

und Erklärungen für seine Worte anführt, so kann man daraus entnehmen, wie tief jene mythologischen Vorstellungen des ausgehenden „Heidentums" noch in dem Volksbewußtsein der Christen wurzelten und wie selbst ein so bewußt und konsequent denkender Christ, wie Augustin es war, sich solchem Einfluß nicht entziehen konnte. 2. Wo Augustin mit seiner Polemik gegen die Mythologie einsetzt, da lagen, so kann man schließen, die dem christlichen Geiste gefährlichen mythologischen Vorstellungen der Antike. 3. Über die Mythologie der Antike, besonders über den religiösen Synkretismus der ausgehenden Kaiserzeit sind wir noch bei weitem nicht genug orientiert, um ein vollständiges Bild dieser Anschauungen zu haben[1], und jeder neue Beitrag für die Aufhellung dieses Gebietes muß darum wünschenswert sein. Und aus Augustins Bemerkungen lassen sich manche Schlüsse gerade über den religiösen Synkretismus machen. Besonders reich an mythologischen Bemerkungen ist ja das Werk ‚de civitate dei,'; das war geboten durch die planmäßige Auseinandersetzung mit der Weltanschauung der alten Welt. In den früheren Schriften wird eben nur gelegentlich das mythologische Gebiet gestreift[2].

Folgende Götter und Heroen werden bei Augustin erwähnt:

1. Achilles. Soliloquia II. 17. 31: R. Ergo illud quaero, utrum praeter disciplinas, quibus erudimur, et quibus etiam ipsum studium sapientiae annumerari decet, possimus quidquam ita verum invenire, quod non sicut theatricus Achilles ex aliqua parte falsum sit, ut ex alia verum esse possit?

2. Aeneas. Epistula VII. 4 ad Nebridium: Ego enim mihi, ut libet, atque ut occurrit animo, Aeneae faciem fingo, ego Medeae cum suis anguibus alitibus junctis jugo, ego Chremetis et alicujus Parmenonis. In hoc genere sunt etiam illa, quae sive sapientes, aliquid veri talibus involventes figuris, sive stulti variarum superstitionum conditores pro vero attulerunt, ut est tartareus Phlegeton et quinque antra gentis tenebrarum,

---

[1]) cf. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, übersetzt von G. Krüger, Leipzig 1888. pg. 120.

[2]) Eine zusammenhängende Darstellung von Augustins Ansichten über die alte Götterwelt und über die wichtige Frage nach den Dämonen, die hier absichtlich ganz beiseite gelassen wird, will ich später einmal folgen lassen.

et stilus septentrionalis continens caelum, et alia poetarum atque haereticorum mille portenta[1].

3. Agamemnon. De sermone domini in monte secundum Matthaeum II. 2. 5: Non enim qui agit partes Agamemnonis in tragoedia, verbi gratia, sive alicujus alterius ad historiam vel fabulam, quae agitur, pertinentis vere ipse est, sed simulat eum et hypocrita dicitur.

4. Andromache. Soliloquia II. 10. 18: Quo pacto enim iste, quem commemoravi, verus tragoedus esset, si posset esse falsus Hector, falsa Andromache, falsus Hercules et alia innumera?

5. Anubis. Confessiones VIII. 2. 3: Usque ad illam aetatem venerator idolorum, sacrorumque sacrilegorum particeps, quibus tunc tota fere romana nobilitas inflata inspirabat populo jam et omnigenum deum monstra, et Anubem latratorem, quae aliquando ‚Contra Neptunum et Venerem contraque Minervam' tela tenuerant et a se victis jam Roma supplicabat.

6. Apollo. De doctrina christiana II. 17. 27: Non enim audiendi sunt errores gentilium superstitionum, qui novem musas Jovis et Memoriae filias esse finxerunt. Refellit eos Varro ...... dicit enim civitatem .... locasse apud tres artifices terna simulacra musarum, quod in templo Apollinis donum poneret.

7. Bacchus. (Bacchanalia.) Epistula XVII. 4. ad Maximum Madaurensem: Deinde tu ipse judicas nihil aliud te agere voluisse, cum publicam sacrorum vestrorum celebrationem commemorares, nisi ut nobis decuriones et primates civitatis per plateas vestrae urbis bacchantes ac furentes ante oculos quasi spectacula poneremus: in qua celebritate, si numine inhabitamini, certe videtis quale illud sit, quod adimit mentem.

8. Cacus. Contra Academicos III. 10. 22: Est enim latibulum tuum unde in incautos transire cupientes vehemens erumpis atque exsilis: aliquis te Hercules in tua spelunca tamquam semihominem Cacum suffocabit et ejusdem moribus opprimet, docens aliquid esse in philosophia, quod tamquam simile falso incertum abs te fieri non possit.

---

[1]) Die Stellen der Confessionen, welche sich mit Aeneas beschäftigen, sind oben schon angeführt, nämlich: Conf. I 13. 20—22 (cf. oben Seite 69).

9. Cloacina (dea). Ep. XVII. 2 ad Maximum Madaurensem: Verumtamen, si ridere delectat, habes apud vos magnam materiam facetiarum: deum Stercutium, deam Cloacinam, Venerem calvam, deum Timorem, deum Pallorem, deam Febrem et cetera innumerabilia huiuscemodi, quibus Romani antiqui simulacrorum cultores templa fecerunt et colenda constituerunt: quae si negligis, romanos deos negligis: ex quo intellegeris non Romanis initiatus sacris, et tamen punica nomina, tamquam numinum romanorum altaribus deditus, contemnis ac despicis.

10. Daedalus. Contra Academicos III. 2. 3: Nam ut sine navi vel quolibet vehiculo, aut omnino, ne vel ipsum Daedalum timeam, sine ullis ad hanc rem accommodatis instrumentis, aut aliqua occultiore potentia, Aegeum mare nemo transmittit, quamvis nihil aliud quam pervenire proponat, quod cum ei evenerit, illa omnia, quibus advectus est, paratus sit abjicere atque contemnere: ita quisquis ad sapientiae portum et quasi firmissimum et quietissimum solum pervenire voluerit, quoniam, ut alia amittam, si caecus ac surdus fuerit, non potest quod positum est in potestate fortunae, necessarium mihi videtur ad id, quod concupivit, habere fortunam.

De ordine II. 12. 37: Quis enim ferat imperitum videri hominem, qui volasse Daedalum non audierit, mendacem illum, qui finxerit, stultum qui crediderit, impudentem qui interrogaverit non videri?

Soliloquia II. 11. 20: R. Numquid aliquando institit, ut Daedalum volasse crederemus? A. Hoc quidem nunquam. Sed plane nisi teneremus fabulam, vix nos posse aliquid manibus tenere faciebat. R. Tu ergo negas verum esse quod ista fabula sit, et quod ita sit Daedalus diffamatus? A. Hoc non nego verum esse. R. Non negas ergo te didicisse verum cum ista didiceris. Nam si volasse Daedalum verum est, et hoc pueri pro ficta fabula acciperent atque redderent, eo ipso falsa retinerent, quo vera essent illa quae redderent. Hinc enim exstitit illud, quod superius mirabamur, de volatu Daedali veram fabulam esse non potuisse, nisi Daedalum volasse falsum esset.

11. Dido. Confessiones I. 13. 21[1].

---

[1]) cf. oben Seite 69.

12. E u r y a l u s. De ordine II. 12. 37: In quo nostros familiares graviter miserari soleo, qui si non responderint quid vocata sit mater Euryali, accusantur inscitiae, cum ipsi eos, a quibus ea rogantur, vanos et ineptos nec curiosos audeant appellare?

13. F e b r i s (dea). Ep. XVII. 2 ad Maximum Madaurensem[1].

14. G l a u c u s. Ep. XIV. 2 ad Nebridium: Remove nos et pone Glauciam prolem, nihil egeris.

15. H e c t o r. Soliloquia II. 10. 18[2].

16. H e c u b a. Soliloquia II. 10. 18: At vero in scena Roscius voluntate falsa Hecuba erat, natura verus homo: sed illa voluntate etiam verus tragoedus, eo videlicet, quo implebat institutum: falsus autem Priamus, eo quod Priamum assimilabat; sed ipse non erat.

17. H e l e n a. Ep. XL. 7 ad Hieronymum: Incomparabiliter enim pulchrior est veritas Christianorum quam Helena Graecorum.

18. H e r c u l e s. Contra Academicos III. 8. 17: Non enim magnum negotium erit, contra communem pestem velut Heraclea quaedam postulare auxilia Cynicorum. Soliloquia II. 10. 18[3]. Contra Academicos III. 10. 22[4].

19. J u n o. Confessiones I. 17. 27[5].

20. J u p i t e r. De doctrina christiana II. 17. 27[6].

Epistula XVII. 1 ad Maximum Madaurensem: Primo enim Olympi montis et fori vestri comparatio facta est: quae nescio quo pertinuerit, nisi ut me commonefaceret in illo monte Jovem castra posuisse, cum adversus patrem bella gereret, ut ea docet historia, quam vestri etiam sacram vocant: et in isto foro recordarer esse in duobus simulacris unum Martem nudum, alterum armatum, quorum daemonium infestissimum civibus, porrectis tribus digitis contra collocata statua humana comprimeret. Ergone unquam ego crediderim, mentione illius fori facta, numinum talium memoriam mihi te renovare voluisse, nisi jocari potius quam serio agere maluisses?

---

1) cf. oben Seite 150. 2) cf. oben Seite 149.

3) Siehe sub Andromache oben Seite 149.

4) Siehe sub Cacus oben Seite 149.

5) cf. oben Seite 71. 6) cf. oben Seite 149.

21. L u c i f e r. De doctrina christiana II. 21. 32[1].

22. M a r s. De doctrina christiana II. 21. 32[2]. — Epistula XVII. 1 ad Maximum Madaurensem[3].

23. M e d e a. Soliloquia II. 15. 29: Non enim cum dicitur, junctis alitibus anguibus Medeam volasse, ulla ex parte res ista verum imitatur, quippe quae nulla sit, (ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est; si non est, non est falsum.) nec imitari aliquid possit ea res, quae omnino non sit. R. Recte dicis: sed non attendis eam rem, quae omnino nulla sit, ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est, si non est, non est falsum. A. Non ergo dicemus illud de Medea, nescio quod monstrum falsum esse. R. Non utique: nam si falsum est, quomodo monstrum est? A. Miram rem video: itane tandem cum audio angues ingentes alites junctos jugo, non dico falsum? R. Dicis plane. Est enim quod falsum esse dicis. A. Quid quaeso? R. Illam scilicet sententiam, quae ipso versu enuntiatur. A. Et quam tandem habet ista imitationem veri? R. Quia similiter enuntiaretur, etiam si vere illud Medea fecisset. Imitatur ergo ipsa enuntiatione veras sententias falsa sententia. — Epistula VII. 4 ad Nebridium[4].

24. M e m o r i a. De doctrina christiana II. 17. 27[5].

25. M e r c u r. De doctrina christiana II. 18. 28[6].

26. M i n e r v a. Epistula XXXXVII. 4 ad Publicolam: Cavendum est enim, ne si putaverimus non vescendum olere, quod nascitur in horto templi idoli, consequens sit, ut existimemus non debuisse Apostolos apud Athenas cibum sumere, quia civitas erat Minervae ejusque numini consecrata.

Confessiones VIII. 2. 3[7].

27. M u s a e. De doctrina christiana II. 17. 27[8].

28. N e p t u n. De doctrina christiana III. 7. 11[9]. Confessiones VIII. 2. 3[10].

29. O l y m p u s. Epistula XVII. 1 ad Maximum Madaur.[11].

---

1) cf. oben Seite 68.
2) cf. oben Seite 68.
3) cf. oben Seite 151.
4) cf. oben Seite 148.
5) cf. oben Seite 149.
6) cf. oben Seite 110 f.
7) cf. oben Seite 149.
8) cf. oben Seite 149.
9) cf. oben Seite 86.
10) cf. oben Seite 149.
11) cf. oben Seite 151.

30. Orestes. Confessiones IV. 6. 11: Ita miser eram, et habebam chariorem illo amico meo vitam ipsam miseram. Nam quamvis eam mutare vellem, nollem tamen amittere magis quam illum. Et nescio an vellem vel pro illo, sicut de Oreste et Pylade traditur, si non fingitur, qui vellent pro invicem vel simul mori, quia morte pejus eis erat non simul vivere.

31. Pallor (deus). Epistula XVII. 2 ad Maximum Madaurensem[1].

32. Pelasgus. Contra Academicos III. 14. 30: O utinam vincatur, nunquam efficiet quavis arte Pelasga, ut simul a me victus victorque discedat.

33. Phlegeton. Epistula VII. 4 ad Nebridium[2].

34. Priamus. Soliloquia II. 10. 18[3].

35. Proteus. Contra Academicos III. 5. 11: Forte enim aliquando contra hoc quoque nonnihil vela se vela quopiam reperiri posse, quod acute probabiliterque dicatur: suamque imaginem et quasi speculum quoddam in Proteo illo animadverti oportere, qui traditur eo solere capi quo minime caperetur, investigatoresque ejus nunquam eundem tenuisse, nisi indice alicujusmodi numine.

Ibid. III. 6. 13: Nam et Proteus ille quanta abs te mentis altitudine commemoratus, quanta intentione in optimum philosophiae genus? Proteus enim ille, ut vos adolescentes non penitus poetas a philosophia contemnendos esse videatis, in imaginem veritatis inducitur. Veritatis, inquam, Proteus in carminibus ostentat sustinetque personam, quam obtinere nemo potest, si falsis imaginibus deceptus comprehensionis nodos vel laxaverit vel dimiserit.

36. Pylades. Confessiones IV. 6. 11. cf. Orestes.

37. Pyramus. De ordine I. 8. 24: Ubi se, inquam, Pyramus et illa ejus supra seminecem, ut cantaturus es, interemerint, in dolore ipso, quo tuum carmen vehementius inflammari decet, habes commodissimam opportunitatem.

38. Sibylla. Epistolae ad Romanos inchoata expositio 3[4].

39. Stercutius (deus). Epistula XVII. 2 ad Maximum Madaurensem[5].

1) cf. oben Seite 150.
2) cf. oben Seite 148.
3) cf oben Seite 151.
4) cf. oben Seite 64.
5) cf. oben Seite 150.

40. Teucer. Confessiones I. 17. 27[1].

41. Timor (deus). Epistula XVII. 2 ad Maximum Madaurensem[2].

42. Venus. De doctrina christiana II. 21. 32[3]. Epistula XVII. 2 ad Maximum Madaurensem[4]. Confessiones VIII. 2. 3[5].

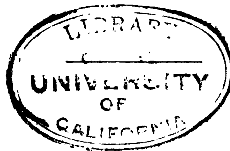
§ 19.
Schlußbemerkung.

Wenn der hiermit beendete zweite Teil der Untersuchung sich meist nur mit trockenen und schematischen Aufzählungen hat beschäftigen müssen, so kann man sich doch nach diesen Aufzählungen ein Bild machen von der Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit des Wissens, das Augustin beherrscht hat, und von dem Reichtum der Quellen, aus denen er geschöpft. Und doch wird das Bild, das man sich auf Grund dieser Erörterungen macht, noch lange nicht genau genug sein. Kann man auch an der Hand derselben für manche Gebiete nachweisen, woher er gelernt hat, so begegnen wir bei ihm doch noch weit mehr Wissensgebieten, auf denen man vergebens nach seinen Lehrmeistern forscht. Seine naturwissenschaftlichen und astrologischen, seine politischen und sozialen Kenntnisse, die vielen Bemerkungen, die in den Rahmen der Kulturgeschichte fallen, die Äußerungen über Länder- und Völkerkunde werden sich der Frage nach dem Woher wohl fast immer entziehen. Das Milieu, in dem Augustin gelebt hat, läßt sich aus den gleichzeitigen Quellen und aus seinen Schriften unschwer aufzeigen, aber auf detaillierte Scheidung und urkundliche Nachweisung der meisten Quellen wird man vorläufig wenigstens noch verzichten müssen. Was uns aber in seinen Schriften mit großer Deutlichkeit entgegentritt und zu steigender Bewunderung zwingt, auch da, wo wir uns über die Einwirkungen, denen er ausgesetzt war, keine genaue Rechenschaft geben können, ist dies, daß der Mann ein König in dem Reiche der Bildung seiner Zeit gewesen ist und sie beherrscht hat wie ein Meister sein Instrument. Und dabei gewährt das dem Beobachter eine hohe Befriedigung, daß diese antike Bildung

---

[1]) cf. oben Seite 71.
[2]) cf. oben Seite 150.
[3]) cf. oben Seite 68.
[4]) cf. oben Seite 150.
[5]) cf. oben Seite 149.

bei ihm nicht in unversöhnlichen Gegensatz zu dem Christentum getreten ist. Mag er auch gegen das „Heidentum“, gegen die Antike polemisiert haben, das Beste, was sie dem Menschen mitgeben kann, das hat sie ihm mitgegeben als dauernden Besitz: den Idealismus, die Begeisterung für Forschen und Wissen, den offenen Blick und das Interesse für alle die Welt und das Menschenleben bewegenden Fragen, kurz das *καλὸν κἀγαθόν* des Klassizismus. Er hat, einmal Christ geworden, mit der Konsequenz, die seinem Charakter eigen war, dann alles, was ihm entgegentrat, in das Licht des Evangeliums gestellt, in dem er den Frieden für seine Seele gefunden hatte. Finden wir auch da — und je älter er wurde, in steigendem Maße — eine Menge scharfer Urteile über die geistige Welt der Antike, die ihn umgab, so stellt er doch bis an sein Lebensende nicht nur ein Nebeneinander, sondern ein Ineinander von Christentum und Kultur dar und verkörperte so in seiner Persönlichkeit die Wahrheit des Schriftwortes, die später in der Kirche so oft vergessen worden ist: *πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δε χριστοῦ, χριστὸς δὲ θεοῦ.*



Inhalt.

Seite

1. Einleitung 1
2. Die Quellen 6
3. Plan der Untersuchung 8

I. Teil. Psychologische Momente in der Entwickelung Augustins.

4. Die Gemütsstimmung Augustins nach den Confessionen im Vergleich mit seiner Stimmung nach den früheren Schriften 9
5. Der Gesundheitszustand Augustins, das nächste Motiv für seine Übersiedelung nach Cassisiacum 17
6. Das Streben nach Wahrheit, das innere und ausschlaggebende Motiv für die Wandlungen in Augustins Lebensgange . . 21

II. Teil. Augustin und das Geistesleben seiner Zeit.

7. Vorbemerkung 62

1. Die Dichter.

8. Vergil 63
9. Horaz 73
10. Terentius Afer 75
11. Weitere Dichterzitate bei Augustin 77

2. Die Prosaiker.

12. Cicero 90
13. Bemerkungen über Augustin und die Rhetorik 105
14. Augustin und die Geschichte 107

3. Sprachforschung.

15. Augustin und die griechische Sprache 120
16. Augustin und die hebräische Sprache 138
17. Augustin und die punische Sprache 144
18. Augustin und die Mythologie 147
19. Schlußbemerkung 154

Druck von Frankenstein & Wagner, Leipzig.

